IL VERO NELL' ORDINE.

LIBRI CINQUE.

IL VERO NELL' ORDINE.

LIBRI CINQUE

DI

AUGUSTO CONTI

Prof. nell' Istituto di Perfezionamento a Firenze.

VOLUME I.

FIRENZE.

SUCCESSORI LE MONNIER.

1876.

INTRODUZIONE.

Dopo la *Filosofia Elementare* ho distinta la *Filosofia Superiore* in *Dialettica,* in *Estetica* e in *Morale,* secondo l' universale distinzione del Vero, del Bello e del Buono. La Dialettica ho suddistinta in due Parti: l' una discorre la forma universale dell' intellètto, cioè l' ordine mentale del Vero, esponendo la Teorica dell' idee universali, e poi l' Arte logica che ne dipende; l' altra discorre l'ordine dell' universale realtà, riscontrando in essa il coordinamento con la forma dell' intelletto. Siccome poi soltanto nell' evidenza dell' ordine, ch' è forma d' ogni conoscenza umana, la ragione può, riflettendo e giudicando, ritrovare la Verità, così ho intitolata l' Opera presente, ch' è la Dialettica formale, *Il Vero nell' Ordine;* ma l'altra Parte della Dialettica intitolerò, *L'Armonia delle Cose,* dimostrando la loro esistenza, la correlazione, l'origini prime, il perfezionamento ed il fine, corrispondenti

all' armonia dell' idee universali, sicchè vi comprendo la razionale Teologia e la Cosmologia. Se il Vero si riconosce nell' evidenza dell' Ordine, il Bello poi si riconosce e si conseguisce nel Vero, e in questo ancora si riconosce e si conseguisce il Buono; talchè l' altre due Opere, già pubblicate, intitolai: l' una, *Il Bello nel Vero,* e ch' è l' Estetica; l' altra, *Il Buono nel Vero,* e ch' è la Morale, comprensiva dell' Etica, del Diritto Naturale e della Eudemonologia, o Dottrina intorno alla felicità. I titoli delle due Parti dialettiche accennavo altrove, in modo accidentalmente, non sostanzialmente, diverso; ma ora ho preferito i sopraddetti per più chiarezza, brevità e precisione. Anche l' *Armonia delle Cose* ho pronta per la stampa; e, se piace a Dio, la pubblicheranno i Successori Le Monnier nell' anno venturo.

Quasi uomo, che al termine di viaggio faticoso ripensi la lunga via, e sente gli mancherebbe la lena di ricominciarla, e pressochè non sa come gli sieno bastate le forze a tanta fatica, ritorno con la mente a questi lavori, dove per molti anni s' affissò continuamente il mio intelletto e il mio affetto, e che più volte ho scritti e riordinati, e, secondo la mia possibilità, sottoposti a tante correzioni, perchè la negligenza non mi recasse ad affermare nulla di non meditato, di non bene col-

legato, di non bene disegnato, e perchè la gioventù della nostra patria avesse una qualche ragione di volermi bene. Son più lavori che fanno un lavoro unico, perchè, senza guardare al tutto, non pensai nè scrissi una minima parte, come ogni passo del viandante si congiunge con tutti gli altri passi nel cammino intero.

Il Metodo poi di quest' Opere sul *Vero,* sul *Bello* e sul *Buono* è lo stesso che Galileo teneva ne' *Dialoghi delle Scienze Nuove,* e negli altri ancora de' *Massimi Sistemi.* Qual metodo era? Il dimostrativo per deduzione, che vien dopo all' induzione filosofica e matematica de' principj e dell' idee universali, e all' induzione fisica o sperimentale; giacchè Galileo, applicando alla resistenza e a' moti della leva, e a' moti de' corpi celesti le verità necessarie della Matematica pura, trovò in queste la ragione dimostrativa o necessaria degli uni e degli altri: ossia, i predetti fatti o moti, quando paragonati con le verità matematiche, non più apparivano in relazione contingente fra loro, ma necessaria, e non solo si vèdeva che il fatto accade così o così, ma che così deve accadere di necessità. In molte parti della Fisica, per esempio nella distinzione de' colori e degli odori, e anche in molte parti della Psicologia, per esempio nel prodursi delle sensazioni, si può dire: il fatto è

questo; ma non possiamo dire: il fatto è necessariamente questo; perchè non iscorgiamo la necessaria o intrinseca relazione d' un fatto con altri fatti, o il come un fatto dipende da un altro; mentrechè, quando la relazione intrinseca risplende all' intelletto, si può procedere dimostrativamente, cioè mostrando appunto che il fatto dev' essere così. Questa relazione intima, che nella Matematica applicata si scorge mediante la Geometria, l'Arimmetica e l'Algebra, si scopre in Filosofia mediante le nozioni universali, che, dopo l' induzione psicologica e l' analisi de' concetti, dimostrano la necessità dell' unirsi fra loro certe idee e certi fatti, talchè non potrebbe mai razionalmente supporsi il contrario. Per esempio: fra l' entità, l' ordine dell' entità e il conoscimento; fra l' ordine perfetto d' una cosa e l' ammirazione; fra l' ordine de' fini e l' amore; intendiamo esservi necessaria correlazione, tantochè abbiamo la Verità, la Bellezza e il Bene. Del pari, che ogni Arte debb' avere per modello la natura, e imitarne le leggi, e dall' arte derivare alcuna novità o invenzione; il congiungimento di questi concetti e di questi fatti apparisce chiaro e necessario. Come adunque ne' Libri di Galileo, così ne' Trattati della Filosofia superiore, bisognano l' esperienza e il discorso: l' esperienza de' fatti, che si riferiscono

a' concetti dell' Ordine, del Vero, del Bello, del Buono e dell' Arte: il discorso, che dimostra la relazione intima de' fatti stessi, e la loro necessaria dipendenza.

Così proseguiamo la Filosofia *perenne* e *progressiva. Perenne,* dacchè i suoi principj e i suoi teoremi cardinali sono antichissimi e sempre conservati; *progressiva,* dacchè scopriamo sempre più l' ordine delle relazioni e delle applicazioni. Senza perennità, bisognerebbe rifarsi sempre daccapo; senza progresso, bisognerebbe non fare più nulla: ma, badiamo, che il ricominciare *ab ovo*, com' oggi sentiamo in tanti libri, equivale a non cominciar mai, e togliere così ogni perfezionamento. S' accorgeranno gli avvenire, quanto il sostenere le verità immortali di questa Filosofia fosse un glorioso combattere per la civiltà o per l' umanità, *pro aris et focis;* e nella *Storia dello Scetticismo moderno* il prof. Vincenzo Sartini (Firenze, Sansoni, 1876) esponeva valorosamente gli effetti delle dottrine opposte, le quali, salvo le intenzioni, portano l' uomo a disumanarsi.

Or prego i Lettori a correggere i seguenti sbagli di stampa:

Vol. I, pag. 13, linea 20. greca e romana de' Padri - greca e romana, de' Padri. — 76, 17. compimento - cominciamento. — 115, 19. tra l' idee d' Ente - tra l' idea d' Ente. — 276, 20. credere - credono. — pag. 348, da linea 23 a linea 27. S' avverte prima in complesso, e, avvertito, dee osservarsi, che

dentro noi v'è un principio de' nostri atti, una qualcosa che, avanti di ben distinguere le facoltà dal principio loro, e di ben distinguere gli atti dalle facoltà, così fra sè medesimi, come fra essi e i fatti esteriori, sente che pensa che vuole - S'avverte prima in complesso, e, avvertito, dee osservarsi, che dentro noi v'è un principio de' nostri atti, una qualcosa che sente, che pensa, che vuole; avanti di ben distinguere le facoltà dal principio loro e di ben distinguere gli atti dalle facoltà, così fra sè medesimi, come fra essi e i fatti esteriori. — 416, 31. in essa cerchiamo - in esso cerchiamo. — 417, 3. il nostro riposo in esso - il nostro riposo in essa.

Vol. II, pag. 5, linèa 29. fra gl'inganni e le potenze - fra gl'inganni e le impotenze. — 7, 12. senza ripararsi nel principio - senza ripararsi dal principio. — 35, 17. la verità è ordine d'amore - la virtù è ordine d'amore. — 193, 30. determinare questa - determinare questo. 371, 4. qualità - quantità.

Infine recherò l'elenco degli altri miei Libri, perchè tutti collegati fra loro, e perchè non pubblicati dal medesimo Editore; ma bado più ad una successione intrinseca, che cronologica.

Evidenza, Amore e Fede, o i Criterj della Filosofia, Dialoghi e Discorsi. — Terza edizione. — Prato, Guasti, 1872. (Due volumi.)

Poesie scelte di Pietro Bagnoli, con un Discorso e con Note di *A. Conti.* — Firenze, Le Monnier, 1857. (Un volume.)

I Doveri del Soldato. — Firenze, Barbèra, 1859. (Un volumetto.)

La Famiglia e la Scuola. — Firenze, Cellini, dal 1859 al 1861, quattro volumi, compilati dal *Lambruschini, Buonazia, Gotti* e *Conti.*

I Discorsi del Tempo. Ricreazioni. — Firenze, Cellini, 1867. (Un volume.)

Prose scelte di Galileo, ordinate e annotate ad uso delle Scuole. — Quinta impressione. — Firenze, Barbèra, 1875. (Un volume.)

Cose di Storia e d'Arte, dove si comprende la seconda edizione della Vita di Giuseppina Turrisi, della Orazione su' Morti di Montanara e Curtatone, della Filosofia di Dante, dei Dialoghi sul Duprè, e de' Ricordi, ec. — Firenze, Sansoni, 1874. (Un volume.)

FILOSOFIA ELEMENTARE, *Conti* e *Sartini*. — Settima impressione. — Firenze, Barbèra, 1875. (Un volume.)

STORIA DELLA FILOSOFIA. — Seconda edizione, novamente curata, emendata e accresciuta. — Firenze, Barbèra, 1876. (Due volumi.)

IL VERO NELL'ORDINE. — Firenze, Successori Le Monnier, 1876. (Due volumi.)

L'ARMONIA DELLE COSE, di prossima pubblicazione. — Firenze, Successori Le Monnier. (Due volumi.)

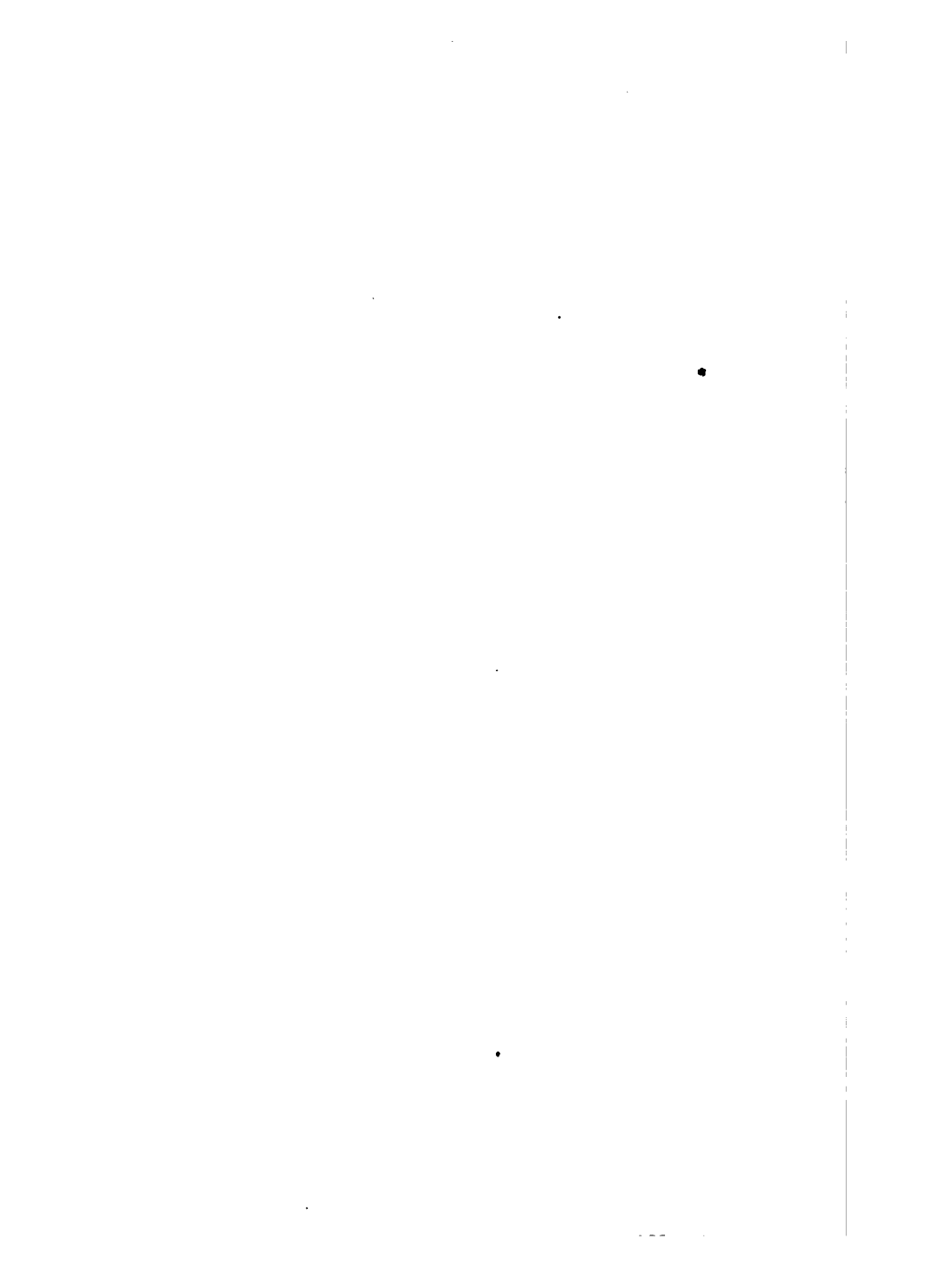
IL BELLO NEL VERO. — Firenze, Successori Le Monnier, 1872. (Due volumi.)

IL BUONO NEL VERO. — Firenze, Successori Le Monnier, 1873. (Due volumi.)

San Miniato, 17 d'agosto 1876.

AUGUSTO CONTI.

LIBRO PRIMO.

LA FILOSOFIA
E I CONCETTI UNIVERSALI.

CAPITOLO I.

Idea della Filosofia.

SOMMARIO.

1. Che cosa è la Filosofia? — 2. È scienza del pensiero; — 3. ma del pensiero in atto di vita, e non soltanto delle leggi logiche astratte; — 4. e però è Scienza della coscienza e dello spirito. — 5. Scienza degli oggetti connaturali al pensiero, e però di Dio, dell'universo e dell'uomo; — 6. Scienza, pertanto, delle somme cause, dell'ultime ragioni e de' primi principj; — 7. Scienza, poi, della conoscenza, della scienza e della verità. — 8. Perciò nell'idea di relazione s'appuntano i quesiti tutti della Filosofia; — 9. e ivi troviamo la sua più alta verità. — 10. Talchè la Filosofia è Scienza di Dio, del mondo e dell'uomo nell'ordine loro universale; o, più breve, Scienza delle relazioni universali; e siccome queste forman l'ordine, dunque altresì scienza dell'ordine universale. — 11. Come in ogni altra scienza, così nella Filosofia si ha perfezionamento, levandosi a un'idea superiore. — 12. Questa è l'idea di *relazione*. — 13. Ciò richiede la tendenza e il bisogno de' nostri tempi. — 14. Importanza della Filosofia; danni d'una Filosofia separativa. — 15. Vantaggj d'una Filosofia comprensiva. — 16. Sunto.

1. Ogni scienza è *un ordine di verità accertate;* giacchè, siccome ogni scienza è ordine di ragionamenti sopra un soggetto, però è *ordine di verità;* siccome poi queste verità si accertano col ragionamento stesso, però è ordine di verità *accertate*. Anche

opinioni probabili fanno parte di scienza; ma è certa la loro probabilità, e anche poi ricevono lume da cognizioni certe, talchè se tutto fosse probabile solamente, scienza non si darebbe. Così la Fisica è scienza, se con l'osservazione accurata de' fatti esteriori, e seguendo i principj e i metodi della ragione, scopre gli ordinamenti delle cose materiali per le specie loro, e gli ordinamenti de' fatti per le loro leggi; o la Matematica è scienza, se, contemplando e ragionando, spiega ordinatamente le possibili relazioni della quantità. Or che cosa è la Filosofia, come scienza distinta dalle predette? O qual ordine di verità risguarda? E come le accerta? Di molto rilievo a ogni modo ha da essere questa disciplina, dacchè in ogni tempo si tirò dietro tanti amici e tanti nemici; sorte comune a tutte le nobili cose, chè delle cose di picciol conto nessuno parla; ed essa partecipa singolarmente alle sorti della Religione, sì amata e sì odiata, perchè molto se ne spera o molto se ne teme. Taluno anche, o sorride di questa scienza, o la punzecchia d'arguzie; perchè le nobili cose, quando non s'amano, ci paiono strane, come ho sentito i furbi canzonare la semplicità. Che cosa è dunque la Filosofia? Cerchiamone l'idea, come un disegnatore buono cerca i lineamenti precisi d'un ritratto.

2. Perchè vi sono al mondo cose fisiche, si dà la Fisica, e perchè vi ha oggetti matematici, si dà la Matematica: or vi ha forse oggetti, che si distinguano da'fisici e da'matematici, e perciò da'fenomeni del senso corporeo e dalle quantità, sicchè abbiamo una scienza

razionale distinta che si chiama Filosofia, se no quand'oggetti distinti non si dessero, una scienza distinta da quelle non potrebbe darsi? Un oggetto v'è a ogni modo che non può essere negato da mente sana e che, negandolo, già s'afferma, e che costituisce la possibilità della negazione stessa; un oggetto non della Fisica, non della Matematica, non della Teologia positiva, e che perciò diviene soggetto della Filosofia: ed è il pensiero che ripensa sè stesso; e negarlo non possiamo, perchè la negazione del pensiero è un giudicare o un pensare. Nè può negarsi che il pensiero abbia per oggetto sè medesimo allorchè riflettiamo e ci raccogliamo, perchè questi vocaboli stessi accennano un ritornare del pensiero sopra di sè, com'avviene quando teniamo fissa l'attenzione sopr'alcuni ragionamenti nostri per esaminare la loro ragionevolezza; giacchè allora è, direi, un guardarsi dell'uomo allo specchio, col divario che qui abbiamo un riflettere di pensieri, non un riflettere materiale di raggj, e qui lo specchio del pensiero è il pensiero. Certamente ogni scienza non può su'giudizj e su'raziocinj che la costituiscono fare a meno di riflessione per avverare la giustezza loro secondo le leggi razionali, come si disputa sul razionale ordinamento della *Geometria* d'Euclide, o come si disputa se un'induzione fisica sia ben fatta; ma la scienza che proprio ha per soggetto la natura del pensiero, le sue leggi e le sue relazioni con le cose ideali e reali, non è la Fisica, nè la Matematica, nè la Teologia positiva, bensì la scienza di cui ora cerchiamo l'idea. Questa differenza corre pertanto fra loro; e può rassomigliarsi alla diversità da dipingere

altri a dipingere il proprio ritratto, dove il pittore ha consapevolezza de' sentimenti espressi dal proprio volto. Materia *della Filosofia è il pensiero*, e così cominciamo a vedere l'idea cercata.

3. Cominciamo a vedere, dico, e quasi un che non in luce piena; perchè si potrebbe frantendere, che la Filosofia, essendo *la Scienza del pensiero*, debba esaminare le forme o leggi più astratte di questo, senza punto considerare gli oggetti pensati, quasichè tutta fosse una Logica pura; dove anzi tal dottrina da sè sola è vuota, come un'ombra del pensiero umano. Or quali oggetti, dunque, si contengono di necessità nell'esame del pensiero, esclusi quelli del Fisico e del Matematico? Il pensiero è cosa viva, che ripensa sè medesimo, e quindi è un fatto maraviglioso, che paragonare non possiamo alle astrazioni matematiche; e quando si parla di fatti reali e di vita, le generalità formali son poche e, da sè, infeconde, nè porgono la scienza del soggetto, che va considerato com'è, reale e vivo. Come riducendo la Botanica, la Zoologia, la Fisiologia, alle generalità preliminari, necessarie certo, ma sterili, noi di piante, d'animali e di funzioni vitali non sapremmo nulla; similmente, se il pensiero lo restringiamo a poche, quantunque utilissime, formalità logiche, il vivo pensiero si nasconde o ne resta un'immagine morta; e avverrebbe a noi, com'al Musico che, astratteggiando, volesse compendiare il contrappunto e l'arte in sole relazioni aritmetiche, le quali per fermo nell'arte musicale e nel suo contrappunto vi sono, ma essa poi è suono, è canto, senti-

mento, fantasia, idea; e così la Filosofia non può segregare il pensiero da ciò che ne costituisce la reale natura, ossia da una vita che pensa e dalle cose pensate. È scienza del pensiero in atto di vita.

4. Ecco il perchè quella fu altresì definita da molti, e massime dopo il Cartesio, *scienza della coscienza*. Che cosa è la coscienza? È la presenza del pensiero a sè stesso, talchè *la vita di chi pensa è consapevole de' fatti interiori e dell' esser suo*, o *mens conscia sui*, come dicevano i Latini. La consapevolezza, nel suo pieno significato, non è un ripensare astratto di pensieri astratti; ma noi tutti sperimentiamo ch'essa è un ripensare all' idee *nostre*, a' giudizj *nostri*, a' *nostri* sentimenti, alla *nostra* volontà, e perciò a' fatti sensitivi, intellettivi e morali, che avvengono entro di noi. Dissi da principio che il pensiero è quasi specchio a sè medesimo; e come a guardarsi negli specchi non vediamo già sembianze morte, ma occhi guardanti, e fattezze vivaci e atti che s'accompagnano al significato degli occhi, così a guardare sè stessi nella coscienza, non già s' offre al ripensamento qualcosa di formale o di logico, sì la mente consapevole di sè, e in compagnia di tutto ciò che allora si sente, si pensa e si vuole. La scienza della coscienza, pertanto, esamina quest' ordine di vita interiore. Tra la Filosofia e l'altre scienze passa il divario ch'è tra la Poesia e l' altre Arti del Bello; perchè i suoni musicali e il disegno esprimono indirettamente l' uomo interiore, ma le parole del poeta ne dànno immediatamente la *rappresentazione immaginosa:* invece la

Filosofia n'è la ***rappresentazione ragionata.*** E poichè la vita interna, che sente, intende e vuole, si chiama spirito, alcuni (come il Galluppi) han detto che la Filosofia è ***scienza dello spirito umano.***

5. Scienza del pensiero, della coscienza, dello spirito, è sempre la medesima idea, considerata in rispetti viepiù intimi e che più la rischiarano, come un oggetto che dall' ombra s'avanzi verso la luce. I quali per altro si riferiscono al pensiero più dalla parte del pensante, che dalla parte degli oggetti pensati, non già trascurata, pur meno in rilievo. Quali oggetti mediterà dunque la scienza del pensiero e della coscienza? Forse i fatti esteriori o fisici direttamente? No, chè questi son materia della Fisica, e si apprendono con osservazione esterna, anzichè con riflessione sopra il nostro pensiero. Forse le quantità e le relazioni loro? Ma ciò appartiene alla Matematica, e il pensiero può essere studiato senza meditare la quantità. Invece gli oggetti, che spettano alla scienza del pensiero, son quelli, ***senza lo studio de' quali non possiamo meditare il pensiero medesimo nella natura sua viva, perchè la relazione con loro lo costituisce pensiero,*** e altrimenti esso non è più pensiero. Quindi la Filosofia fu detto da pressochè tutti i Filosofi avere per obbietti ***l' uomo, l' universo e Dio,*** ed essere la scienza loro, dacchè nel pensiero troviamo necessariamente una triplice relazione sua: relazione con l' uomo che pensa, e ch'è studiato come oggetto; relazione con l' universo, di cui l' uomo è parte; relazione col principio soprannaturale della natura, e ch'è Dio. Pos-

siamo non pensare a tali o tali altri fenomeni della natura esteriore, e non alle matematiche quantità; ma non possiamo implicitamente o esplicitamente non avere nel pensiero sè stessi, il mondo che si contrappone a noi, e un'assoluta cagione di tutto ciò ch'è moltiplice, mutabile, finito: talchè la scienza del pensiero involge questi oggetti, necessariamente pensati, come in Fisica e in Fisiologia non può meditarsi la visione dell'occhio senza conoscer la luce, o meditare le sensazioni dell'udito senza conoscer punto l'onde sonore.

6. Nondimeno, dicendo che la Filosofia è scienza di Dio, dell'universo e dell'uomo, può parere che vi sia qualche confusione. Anche la Fisica non indaga forse le apparenze sensibili del mondo e del corpo umano, e anche la Matematica non indaga forse per modo astratto le quantità che si trovano per modo concreto nella natura? E anche la Teologia positiva non discorre forse di Dio? Se non che allora non si discorre la necessaria correlazione del pensiero con la natura dell'uomo interiore, del mondo e di Dio, in quant'essi sono obbietti necessariamente pensati dalla mente umana. Tuttavia si cercò d'esprimere questa distinzione così: la Filosofia è *Scienza delle cause prime*, come dicevano gli Aristotelici; o *Scienza delle supreme ragioni*, come ha detto il Rosmini; o *Scienza de' primi principj*, come ha detto il Mamiani; ossia è la scienza di quelle verità, ove si ferma sempre e supremamente il pensiero con le sue indagini o donde si muove, perchè ogni altra verità ne dipende o le pre-

suppone. Scienza dunque dell' uomo è la Filosofia; ma, direttamente scienza *dell' uomo interiore*, perchè la causa, la ragione, il principio della vita esteriore si scopre dentro di noi: Scienza del mondo è la Filosofia; ma scienza *de' primi principj* e *degli ultimi fini* naturali dell' universo, perchè solamente con l' esperienza interna si può analogicamente scoprire l' efficacia, la causa, la ragione, il principio sostanziale delle apparenze sensibili o de' fatti cosmici: Scienza di Dio è la Filosofia; ma scienza *di Dio naturalmente noto*, perchè nella naturale notizia è la causa preliminare, la ragione o il razionale principio che vien presupposto dalle credenze positive.

7. Così per tanti secoli, mercè tanti valentuomini, era posta e viepiù chiarita la nozione che io espongo, risguardandola principalmente, o dalla parte soggettiva del pensiero o dalla parte oggettiva, bensì non mai separatamente. La relazione poi che unisce gli obbietti al pensiero, costituisce la *verità* di questo o la sua partecipazione alla verità, perchè lo rende conoscenza e scienza. E che cosa è la verità? La consideriamo tutti, o filosofi o no, da due lati: o da parte delle cose, o da parte del pensiero; delle cose, allorchè diciamo, *tal cosa è vera;* del pensiero, allorchè diciamo, *questi giudizj o ragionamenti son veri:* ma infine la verità risguarda insieme, per sentimento comune, il pensiero e le cose, da un lato la corrispondenza delle cose con l'idea specifica loro che ci fa intendere la natura, da un altro la corrispondenza de' concetti e giudizj con la stessa natura. Talchè mirando a ciò si disse, che la

Scienza del pensiero è *la scienza della conoscenza*, ovvero *la scienza della scienza*, o altresì *la scienza della verità*. Perchè *Scienza della conoscenza?* Perchè risguarda, non relazioni accidentali e mutabili del pensiero con gli oggetti, per esempio con le tali o tali quantità matematiche, co' tali o tali altri fatti del mondo corporeo; ma universalmente la legge, secondo la quale il pensiero è conoscenza, e altresì quegli oggetti, senza i quali il pensiero non sarebbe conoscimento. Perchè *Scienza della scienza*, come la risguardò nel *Teetete* Platone, o il Fichte in un'Opera sua? Perchè la Filosofia, determinando così la natura del conoscere, mostra di esso gli svolgimenti scientifici, necessarj ad ogni scienza particolare. Perchè *Scienza delle verità?* Perchè indaga come il pensiero ne partecipi, e inoltre quali sieno le verità ontologiche, logiche, morali, presupposte da ogni verità.

8. Da quanto s'è ragionato fin qui ci accorgiamo, che se alcuno per le moltiplici definizioni della Filosofia trova materia da condannarle, tentandone di nuove, o se altri piglia pretesto da negare alla Filosofia ogni consenso; invece a noi comparisce la mirabile unità d'un'idea, nella cui analisi un diverso rispetto prevalse a seconda de' tempi e a seconda de' progressi scientifici. Or non rimane dunque, mirando viepiù all'intrinseco di quell'idea, niun altro progresso da fare? Intanto, che i Filosofi abbian sempre meditata la relazione fra il pensiero e gli oggetti, e che abbiano cercato sempre il come avvenga l'unione degli oggetti stessi col pensiero, in tal modo da essere cono-

sciuti, e com' accada che le cose sieno unite fra loro, e che sia la relazione unitiva de' pensieri, degli spiriti, de' corpi, e se v' abbia una relazione universale o che sia il concetto di relazione, ciò è manifesto. Leggendo la Storia della Filosofia s' incontrano a ogni passo i quesiti più importanti circa una qualche attinenza; così, v' è attinenza immediata o mediata fra il senso e i corpi?; v' è attinenza fra l' intelletto e le cose intese?; v' è attinenza specialmente fra la materia ch' è composta, e l' intelletto ch' è semplice?; v' è attinenza fra il corpo e l' anima?; v' è attinenza fra i corpi nel moto?; vi è l' attinenza reale di causa e d' effetto, di sostanza e d' accidente, di mezzi e di fini?; v' è una totalità di relazioni fra le cose dell' universo, sicchè ne venga un ordine reale?; v' è attinenza fra l' universo e Dio; e tutte queste relazioni che cosa son' elle? Anzi, la Storia de' sistemi filosofici dimostra, che dall' affermare o dal negare le dette relazioni nascono le dottrine positive in contrasto delle negative; e che dal diverso modo di spiegare le relazioni stesse nasce la varietà delle sètte e delle scuole; e che viceversa la Filosofia perenne e progressiva è formata dal consenso nel porre e nello svolgere la notizia di queste armonie razionali e reali.

9. Sicchè a ben considerare, *nell' idea di relazione* sta l' obbietto principale o il termine supremo della Filosofia; onde il progresso di questa condusse i Filosofi ad avvedersi che in detta nozione consiste l' essenziale della Scienza prima, la quale perciò n' è definita. Non trattasi dunque di esaminare, come in Fisica,

le somiglianze o le diversità de' corpi e le leggi dei fatti sensibili; nè trattasi, come in Matematica, d'esaminare le relazioni di quantità; ma bisogna indagare che cosa proprio in sè medesima sia o nell'entità sua, e nel supremo suo concetto, la relazione e ogni relazione; affinchè scopriamo la ragione dell' unirsi fra loro i pensieri e le cose, i pensieri fra loro e le cose fra loro e, più, è a vedersi che senza relazioni non può esservi entità. Come la Fisica tende all' unità sua, spiegando i moti mirabilmente varj e moltiplici nella qualità e intensità loro con una semplice legge meccanica, purchè ciò non porti a negare l'intima varietà delle cagioni e della natura; e come la Matematica tende alla sua unità sollevandosi più e più nel calcolo infinitesimale, e applicandone l' idea sublime ad ogni composto di quantità; così la Filosofia tende alla suprema unità sua, scrutando l' idea universale di relazione, per applicarla poi ad ogni relazione ideale e reale. A questo unico punto tendevano tutti i progressi della Filosofia greca e romana de' Padri e dei Dottori, della Riforma e de' nostri tempi, e in ciò possiamo trovare il rinnovamento delle scienze e della civiltà.

10. Or le relazioni studiate dalla Filosofia sono pertanto universali, e giacchè ordine vuol dire totalità di relazioni, son l'ordine universale. Perchè universale? Perchè la Filosofia, ch'è scienza del pensiero, medita da una parte la forma o legge del pensiero, qualunque ne sia l' oggetto; e medita da un' altra parte gli oggetti connaturali al pensiero, cioè Dio,

l' universo e l'uomo nell'ordine supremo delle correlazioni loro; il quale si fa presente al pensiero medesimo che, riflettendo sopra di sè, acquista coscienza della parte *oggettiva e necessaria* del conoscimento. Indi abbiamo la nozione della Filosofia, ch'è *la scienza di Dio, del mondo e dell'uomo nell' ordine loro universale, presente alla coscienza umana*, o, più brevemente, *la scienza delle relazioni universali*, ossia in modo più concreto, *la scienza dell' ordine universale*, formato da esse. In questa definizione vi s'accolgono le definizioni tutte. È Scienza *del pensiero*, dacchè l'ordine universale è forma e contenuto del pensiero stesso naturalmente; Scienza *della coscienza*, perchè quell' armonia è presente alla coscienza dell'uomo; Scienza *dello spirito*, perchè in essa armonia sta la vita spirituale del nostro pensiero; Scienza poi *di Dio, dell'universo e dell'uomo*, ma nell' ordine loro universale; Scienza *delle cause supreme, delle ultime ragioni, de' primi principj*, perchè nell' ordine delle relazioni troviamo la causa dell' essere, la ragione del conoscere, la legge dell' operare; Scienza *della conoscenza, della scienza e della verità*, perchè dal concetto intimo di relazione prendiamo lume a intendere l'attinenza fra il pensiero e i suoi oggetti, onde risulta il conoscimento, e indi a spiegare lo svolgimento della Filosofia o d'ogni scienza, e qual sia l'ordine della verità. E poichè ogni perfezionamenio è un tornare con più distinta comprensione ai principj, dobbiamo rallegrarci di tornare a' Pitagorici od all'antica scuola italica, che pose la sapienza nel contemplare con l'intelletto e nell'amare e imitare co' fatti l'*armonia universale*.

11. E noi dobbiamo perfezionare, anzichè abbandonare così stupende tradizioni; e queste si perfezioneranno, se indagheremo per modo *principale, diretto, universalissimo,* ciò che si meditava in modo *secondario, indiretto* talvolta, e senza *debita universalità.* Succede qualcosa di simile anco ne' perfezionamenti dell'altre scienze. Per esempio, agli antichi non era ignota l'attrazione e, anzi, nella *Fisica* d'Aristotile noi la troviamo chiarissima; e Dante la prese da lui, dicendo:

> . . . . . lo mezzo,
> Al quale ogni gravezza si raguna (*Inf.*, XXXII);

e altrove:

> Il punto,
> Al qual si traggon d'ogni parte i pesi (*Inf.*, XXXIV);

dove il gran Poeta sentiamo che adopera proprio la parola *trarre* o *attrarre;* Galileo poi ne tocca in più luoghi dell'Opere sue: ma quando il Newton indovinò che forse la legge dell'attrazione s'avvera non solamente nel nostro pianeta, sì ancora in ogni corpo e in ogni moto de'cieli, ed egli si volse a verificare questa ipotesi con molte osservazioni astronomiche, unite a computi matematici, allora si vide un'idea, già secondaria, diventare principalissima in Astronomia ed in Fisica, e derivarne poi la nuova Meccanica celeste; tantochè, d'allora, le meditazioni degli Astronomi han sempre mirato a verificare più e più l'ipotesi neutoriana, ed a convertirla in tèsi. Le scienze adunque si perfezionano, quando sorgiamo con la riflessione ad

un concetto superiore, che non s' avvertiva, o pareva inferiore, cioè non tanto esteso.

12. Come avveniva dell' attrazione in Fisica ed in Astronomia, così della idea di relazione in Filosofia. Non vi pensarono forse i Filosofi per l' addietro? Anzi ne parlarono sempre. Ma essi guardarono piuttosto le attinenze moltiplici e varie, come di causa e d' effetto, di sostanza e d' accidente, di somiglianza e di diversità, di cosa sentita e di sentimento, d' intelligibile e d' intendimento, di relativo e d' assoluto; ma la relazione stessa, nel suo concetto universale, in sè medesima, come intrinseca sempre a ogni idealità e ad ogni realtà, a ogni conoscenza e ad ogni operazione, a ogni scienza e ad ogni arte, questo non si meditò di proposito mai, che io sappia: e tal è il perfezionamento desiderato. Quanto s' è parlato della congiunzione fra Dio e l' intelletto umano, fra il senso ed i corpi esteriori, e via discorrendo; ma i detti quesiti ne conducono più alto, a domandare cioè: che cosa sia la relazione in sè medesima, e a dimostrare che ogni entità, com' entità, è necessariamente un ordine di relazioni, e che i gradi più o meno perfetti di relazioni corrispondono a' gradi dell' entità. Prendiamo due esempj, lontanissimi di tempo fra loro. Aristotile parlò profondamente dell' attinenze di finalità nella *Metafisica,* ma poi nella *Logica,* parlando della *relazione* per modo astratto, la poneva tra le categorie, quasi una categoria molto secondaria o uno tra i *nove modi* della sostanza. Il Kant, poi, metteva la relazione tra le quattro forme concettuali che reggono i giudizj

dell'intelletto. Ma ora si vuol mirare la sovranità di quest'idea, poichè ogni cosa e ogni idea è ordine di relazioni; e però la Filosofia è *scienza delle relazioni universali o dell' ordine universale.*

13. Ciascuna novità buona corrisponde a un bisogno generale del tempo e ne deriva. Or non avvi secolo che quanto il nostro, bene o male (ciò non cade in esame qui), tenda inquietamente all' unità in ogni cosa, pur mentre più fortemente vi contrastano le tendenze della moltiplicità disgregata. E inoltre vediamo che sempre la natura degli errori e de' mali determinò la scelta de' modi nel trattare la dottrina da opporsi a quelli, volgendo la riflessione in quel punto, che più dagli errori stessi viene combattuto: e così al neoplatonismo degli Alessandrini s' oppose la dottrina platonica de' Padri, così all' aristotelismo degli Arabi l' aristotelismo cristianeggiato de' Dottori, così al soggettivismo cartesiano l' universalità del Leibnitz e del Vico. Ma oggi prevale piucchè mai, specie nei Positivisti eccessivi, l'errore di negare ogni attinenza reale tra il conoscimento e le cose, e bench' essi dicano che tutto è relativo, e lo diceva Protagora tanti secoli addietro, non già intendono di affermare l' attinenza degli oggetti col pensiero, ma che tutto è apparenza ossia fenomeno, negando la conoscenza d' ogni relazione sostanziale o interna, per escludere ogni scienza vera di cause, e principalmente ogni scienza di cose spirituali e divine. Così ne riceviamo due avvertimenti: che dunque tutta l' importanza sta, e lo sentono gli avversarj, nell'affermare

o negare l'armonia del pensiero e delle cose; poi, che dunque bisogna fortemente ci mettiamo a sostenere ciò che da quelli s'impugna. Se, provvedendo al male, il Fornari dava per titolo ad un suo libro *Le Armonie universali della natura*, e se nel *Microcosmo* il Lotze dimostrava col medesimo intendimento, egli filosofo e fisico e medico, non potersi concepire gli enti del mondo fuorchè in relazione fra loro, noi dobbiamo sollevarci anche più alto e dimostrare che ogni entità è *necessariamente* un ordine interno ed esterno di relazioni, e che perciò l'armonia dell'attinenze si distende quanto l'entità, nell'Infinito e nel finito.

14. Altissima è l'importanza della Filosofia. L'uomo abbisogna di raccoglimento per non dissipare sè stesso, e perchè col raccoglimento siamo padroni di noi: e se nel comune degli uomini son causa di ciò massimamente le idee morali e religiose, nell'ordine delle scienze poi questo fa la Filosofia, che costringe il pensiero a possedere sè medesimo; e però, di Filosofia partecipano tutti coloro, che nel trattare di qualsiasi scienza vi recano gli abiti del ragionamento premeditato; e ogni scienza poi viene a mancare di necessità, ove quell'abito di raccoglimento filosofico cessi, perchè la nostra ragione allora non sa più nulla di sè medesima, o di quanto essa può. Ma occorre una Filosofia comprensiva. Cicerone scriveva nel suo libro *De Claris Oratoribus*, parlando di Tito Albucio, che questi, dopo essere dimorato da giovinetto in Atene, n'uscì perfetto Epicureo, genere di Filosofia

menomamente atto all'eloquenza, ***minime aptum ad dicendum genus*** (§ xxxv); e dice da par suo, giacchè, mentre la scuola platonica, onde uscì Demostene, e la scuola stoica, onde avemmo i grandi Oratori e Storici di Roma, svegliavano i forti affetti, l'epicurea invece gli addormentava; e questo poi era conseguenza d'una cagione più interna, cioè, che mentre la Filosofia di Platone, dialettica essenzialmente, e la stoica, miravan sempre alle stupende connessioni dell'idea e del fatto, della causa e del fine, del razionale e del sensibile, dell'uomo e della società umana, del mondano e del divino, la Filosofia d'Epicuro invece sminuzzolava l'universo e la natura umana in atomi fortuitamente accozzati.

15. E se una Filosofia comprensiva suol destare affetti vigorosi e benefici, viceversa questi conducono ad essa; tanto è vero che proprio di questa è la contemplazione dell'armonia. E avvi un fatto singolarmente curioso. Augusto Comte, fondatore del *Positivismo,* mutava negli ultimi anni di vita l'essenziale della sua dottrina; e però da lui scendono due scuole, l'una che segue rigidamente i primi suoi libri di *Filosofia Positiva*, l'altra che tien dietro alle mutazioni posteriori; e ora, se col Positivismo egli negava ogni conoscenza di cause, ogni relazione di fini e quindi la *volontà*, poi affermò invece non potersi fare a meno di riconoscere l'attinenza di causa, e anzi di causa volontaria, e però un ordine di finalità in ogni cosa. E il mutamento fu così strano, che il Comte inventava una religione nuova e ne creò Pontefice sè stesso, e

il suo domma pratico s'esprimeva con un vocabolo bizzarro, ma contrapposto all'*egoismo,* cioè l'*altruismo,* o vivere tutti per bene degli altri, dovecchè il Cristianesimo gli aveva insegnato una parola più semplice, più popolare, più santa, cioè la carità, e gli dava di Dio un concetto assai più sublime che non la natura indiata: eppure, io lo ripeto, quella fu notabilissima mutazione, dal negare ogni attinenza intima d'enti, di causa, di nozioni e d'affetti, ad affermare sì risolutamente tutto ciò. E vi fu nell'animo del Comte qualcosa, che gli dette impulso ad un filosofare sì diverso. Il Littré, seguace del primo Comte e che si duole del secondo, narra che, acceso il maestro dell'amore di una gentildonna, si trasmutarono nella sua mente le opinioni antiche; e così l'affetto aperse l'intelletto a ripensare l'armonia di natura e la carità, tantochè il pensiero di lui non potè negare ciò che sì reale e sì vivo egli sentiva nel suo cuore.

16. Riepilogando, qual'è l'idea che ci splende dinanzi e che ho esaminata? Ripensare il pensiero è oggetto della Filosofia, distinto da ogni altra scienza; e però la Filosofia stessa è scienza del pensiero. Poichè, inoltre, il pensiero è cosa viva e s'apprende nell'uomo interiore, però la Filosofia è scienza della coscienza; e poichè tal vita scaturisce dallo spirito, così la Filosofia è scienza dello spirito umano. Il pensiero non può considerarsi senz'obbietti pensati, che sono connaturalmente uniti al pensiero stesso, e però la Filosofia è scienza di Dio, dell'universo e dell'uomo; ma dando le supreme risposte a'quesiti

della ragione, però la Filosofia è scienza delle cause somme, dell'ultime ragioni, e de'primi principj. E poichè l'intima relazione fra il pensiero e gli oggetti è conoscenza, però la Filosofia è scienza della conoscenza; che bisogna meditare per lo svolgimento d'ogni scienza, e però la Filosofia è scienza delle scienze. E siccome, pertanto, nell'idea di relazione s'appuntano tutt'i quesiti della curiosità indagatrice, così la Filosofia è scienza di Dio, del mondo e dell'uomo nell'ordine loro universale, o scienza delle *relazioni universali* o dell'*ordine universale*. Come ne'luoghi nativi da ogni valle e da ogni poggio escon memorie, quasi voci che chiamano; così da ogni parte di questa Filosofia comprensiva escono voci di quelle verità, nelle quali come in patria ed in aria nativa l'animo nostro vive e si conforta.

CAPITOLO II.

La Verità.

SOMMARIO.

1. Perchè dobbiamo esaminare l'idea universale di verità. — 2. La verità è sempre *entità conosciuta*. — 3. La verità è *ordine d'entità conosciuto*. — 4. Si procede di relazione in relazione. — 5. L'unità dell'oggetto conosciuto si comprende, si distingue, — 6. si riunisce di nuovo. — 7. Però gli antichi dissero che la verità è ne' giudizj. — 8. L'errore perciò sta nel vedere l'oggetto da una parte sola, e quindi nel travedere, — 9. come si rileva negli errori metafisici; — 10. nello Scetticismo medesimo, e negli errori morali e delle scienze fisiche. — 11. Sicchè l'errore confonde, separa, nega. — 12. Indi spieghiamo il progresso della scienza e della civiltà, — 13. e il regresso; — 14. le invenzioni e le scoperte. — 15. L'esame dell'idea di verità ci mostra il costrutto semplice degli universali, presupposto da ogni conoscenza. — 16. Conclusione.

1. Se la Filosofia è Scienza del pensiero, e se l'unione tra il pensiero e gli obbietti, per la quale s'intende l'essere loro e la loro natura e ne giudichiamo, dicesi verità del pensiero stesso, bisogna che la Filosofia cominci da esaminare che sia universalmente la verità. Intanto ci accorgiamo subito, che la verità non può negarsi senza negare il pensiero

pur mentre pensiamo, giacchè pensare a nulla è contraditorio, e pensare a qualcosa vale conoscerla più o meno e questa conoscenza è partecipazione di verità. Già gli antichi notarono, che negare in modo assoluto la verità, è contradittorio; perchè mentre la neghiamo sì l'affermiamo, dicendo *esser vero* che nulla è vero, nè potendosi negare il vero senza averne l'idea. Conviene che pertanto esaminiamo questa idea. la quale, poichè viene presupposta da tutt'i nostri pensieri, certo la possediamo; e il fine dell'esaminarla è, che se la detta idea universalmente s'inchiude nei nostri pensamenti, trovare ciò che la costituisce, significa trovare ciò *che pur costituisce di necessità i nostri pensieri,* qualunque ne sia la forma e la materia. Nè questo esame ha nulla d'*insolito* e d'*astruso.* In Matematica, che cade generalmente sulla quantità, cominciamo dalle nozioni elementari di essa, cioè dello spazio e del numero, punto, linea, superficie, solido, unità semplice e unione d'unità semplici, perchè tutto ciò serve *all'ordito di tutte le Matematiche;* o altresì moviamo in Fisica dalle proprietà generali de'corpi, *presupposte da ogni fenomeno.* E che cosa fa l'Ottica? Sapendo che ogni apparenza di colori viene dalla luce, cerca in questa col prisma i colori elementari. E che cosa fa l'Acustica? Cerca i suoni elementari o la scala musicale. Il metodo nostro è lo stesso; nè può diversificare, perchè insito nella ragione.

2. La verità, primieramente, non può concepirsi se non com'*entità conosciuta.* Entità, perchè il nulla non è nè vero, nè falso; e chi dice verità, dice qual-

cosa ch'è, o che può essere, e ch'è tale o tal'altra. Entità conosciuta, perchè quantunque il conoscimento non faccia la cosa, e anzi è relazione con essa, tuttavia la relazione appunto con una cosa ch'è intesa o può essere intesa, è ciò che chiamasi verità. Un che ignoto e di cui non potesse avere notizia nessuno intelletto nè finito, nè infinito, già è un assurdo: e chi mai potrebbe affermare la verità di ciò che assolutamente s'ignora? Or come la verità non può negarsi senza negare il pensiero, così nè può negarsi la notizia dell'entità o di qualcosa che si conosce *nell'essere suo.* Infatti, qual'è la tesi dello Scettico? Egli non dice d'impugnare sensazioni, concetti e idee, ma dice che tutto questo è apparenza soggettiva, fenomeno, nulla più, nè conosciamo alcuna cosa in sè, nell'essere suo, nella sua natura. Or noi domandiamo semplicemente, se il pensiero nostro, la cui materia sono le sensazioni, e che viene formato da concetti o idee, possa reputarsi un nulla, o se sia un'entità? Nulla no; apparenza, fenomeno che si dica, qualcosa egli è, ossia un fatto, un sogno se vuolsi, un'ombra ingannatrice; ma, negando pure la relazione del pensiero con gli oggetti, nessuno la realtà dell'apparenza stessa può negare. Or se il pensiero è un'entità, e se il pensiero può ripensare sè medesimo, tantochè gli Scettici d'ogni tempo, e ora i Positivisti eccessivi, sono costretti per négare ogni valore obbiettivo di quello a meditarne i fatti, a studiarli, e a descriverne la natura, ciò significa che almeno l'entità e la realtà del pensiero è presente al pensiero, e che tal relazione *con l'entità propria ripensata* non può senz'assurdo impugnarsi.

Lo Scettico pone un abisso fra il pensiero e le cose, quasi fra il nulla e l'essere; ma poichè questo mio pensiero è una cosa e una mirabile cosa, l'abisso è colmato, e, per la naturale attinenza fra l'essere proprio e l'essere degli oggetti, il pensiero è giustificato in sè medesimo.

3. La verità è perciò *entità conosciuta*. Ma dobbiamo aggiungere poi ch'è *ordine d' entità conosciuto;* ossia, ordine dell' oggetto e ordine della conoscenza. Qui si palesa la parte più momentosa dell' idea ch'esaminiamo. Che cosa è l'ordine? Una totalità di relazioni; come ordinata è una scienza, quando i ragionamenti hanno debita relazione fra loro e col soggetto; ordinata è la città, quando i cittadini han debite relazioni fra loro e con la legge; ordinato è l'uomo nel vivere suo, quando i suoi atti han debita relazione co' fini umani. Senza relazioni non può darsi verità, che consiste, non già in idee segregate, nè in oggetti divisi, ma in un ordine di pensieri e d'oggetti. Ogni oggetto reale o ideale che presentasi al pensiero, ha forma d' unità, perchè ogni cosa è una, o semplicemente o per composizione; se no, non è cosa, ma una divisione incomposta. Or questa unità è forse un che vuoto, un' ombratile astrazione? Anzi è un' unità ricca di relazioni o d'armonie, onde poi nascono le moltiplici varietà del ragionamento, che medita l'oggetto variamente secondo la moltiplicità di dette relazioni. Così medita l' idea pura di spazio il Geometra. Or se lo spazio è idealmente un' unità mentale, contiene bensì la moltiplicità di relazioni pos-

sibili tra punto, linea, superficie, solido; così l'idea pura di numero viene meditata dall'Aritmetico, ma se in quello non fosse la moltiplice possibilità di relazioni numeriche, certo non potrebbero concepirsi somma, divisione, sottrazione, moltiplicazione; e altresì per la conoscenza e la scienza di cose reali si distingue in ciascuna di queste l'esistenza dalla natura, e si distinguono nella natura i suoi rispetti varj, come le proprietà de' corpi e le potenze dell'uomo.

4. L'unità del vero è dunque *unità comprensiva*; comprensiva di relazioni, ossia è ordine d' oggetti e ad un tempo di pensieri, armonizzato nella conoscenza. Perchè armonizzato? Come non possiamo negare almeno l'entità del pensiero, così neppure negare le sue relazioni, che noi troviamo evidentemente in quello e che perciò fan parte della sua entità, perchè negarle sarebbe allora come negare che noi pensiamo. Lo Scettico dice: il mio pensiero, come apparenza, non lo nego io, giacchè provare sensazioni e negarle, fare i tali o i tali giudizj e negare ancor questi, è assurdo, ma più là del fenomeno, cioè dell'apparenza, non ammetto. Si risponde, che conceduto il fenomeno, basta; perchè bisogna, non volendo contraddirsi, concedere anche tutto ciò che fa parte del fenomeno stesso; talchè, dato che troviamo una relazione in esso, la relazione, ch'è parte di questo, non può essere impugnata. Or si prenda un sogno, che vale *apparenza*, come lo chiamano tutti e anche gli Scettici, i quali perciò chiamano sogno la stessa veglia; ma l'*apparenza* è di necessità un che relativo,

come dicono gli stessi Positivisti, cioè relativo ad uno, a cui apparisce: e l'apparenza del sogno poi è un che fantastico, e il fantasma si riferisce a sensazioni già provate, le sensazioni son relative a cosa sentita, che opera su' sensi; onde il sogno, che racchiude attinenze col soggetto, a cui apparisce, importa necessariamente anche anteriori attinenze col nostro corpo animato e con gli oggetti esterni. Posta la relazione fra il pensiero e le cose, ogni relazione di queste s'afferma da quello, perchè inchiusa nell'entità loro. Datemi, per esempio, un fatto che cominci e che prima non era, come il moto d'un corpo: il cominciamento è relazione d'un fatto con l'anteriore sua possibilità, giacchè l'impossibile non può cominciare ad essere; possibilità che non era il nulla, chè il nulla non ha possibilità nè realtà; possibilità dunque in un'attiva potenza che lo fa cominciare, e che diciamo causa.

5. La verità è dunque *ordine di entità conosciuto;* e all'ordine di essa si coordina secondo i suoi modi e le sue leggi *l'ordine del conoscimento*. Vediamo tal cosa, ch'è certo stupenda. Poichè ogni obbietto, intelligibile al pensiero, è unità comprensiva, il pensiero si fissa dapprima con l'attenzione in quel tutto; poi lo distingue in ogni sua parte, in ogni suo termine, in ogni suo rispetto, ad acquistare di ciò conoscenza chiara; e infine, riunisce nel tutto le cose distinte, per conseguire del tutto medesimo la chiara conoscenza riflessa. L'andamento della ragione può assomigliarsi alla danza; che in mezzo all'armonie

e tra gli splendori viene innanzi tutt'aggruppata, e poi si scioglie in drappelli, che daccapo si rintrecciano a fare unità. Per le Tragedie antiche il coro danzante si distingueva in due parti, la *strofe* e l'*antistrofe*, riunendosi poi nella solennità dell'*epodo*, nomi restati alle poesie, cantate da' detti cori. Si principia dalla comprensione implicita del tutto, perchè la mente non può distinguere ciò, che non si concepisce unito: così non potrebbe il Geometra fare la Geometria, se già non avesse dinanzi l'idea di spazio; nè potrebbe lo Psicologo meditare le varie facoltà e i diversi atti dell'animo, se non riflettesse sul tutto della coscienza. Ma il tutto, direttamente appreso, non porge conoscimento chiaro. Bisogna vedere distintamente le parti e le relazioni loro; come il Geometra distingue lo spazio puro in punti, linee, superficie, solidi, e nelle figure; o come lo Psicologo distingue i fatti del senso, dell'intelletto e della volontà. Ecco il perchè, nel comune linguaggio, *distinguere* o *discernere* val quanto *conoscere*, o il perchè l'Alighieri dicesse: *che degli stolti è bene abbasso, chi senza distinzione affermi o neghi*. Così un esercito, quantunque unico, non potrebbe governarsi, se, distinto in compagnie, in battaglioni e in reggimenti, non venisse altresì spartito dal capitano in avanguardia, in retroguardia, in ali, e nel corpo mezzano della battaglia.

6. Indi segue la riunione delle parti nel tutto, e qui la cognizione ha compimento. Perchè compimento? Perchè allora soltanto si veggono palesi le relazioni, ossia è allora pienamente *conosciuto l'ordine*

dell' entità. Così a nulla gioverebbe distinguere i fatti dell' uomo interiore, se non vedessimo poi l' ordinamento de' fatti stessi, cioè come i fatti del senso ajutino l' intelletto, e come dall' intelletto nasca la volontà, o l' ordine de' fatti morali. Nè gioverebbe in Fisica l' aver distinto per somiglianze o per differenze i fatti ed i corpi, se non risultasse da ciò un ordine di leggi e di classificazioni. E qual utile avrebbe il Geometra dall' aver distinto l' idee elementari dell' idea di spazio e gli assiomi e le varie figure, se, passando sempre dal più semplice al più composto, non venisse a formare il corpo della sua scienza per teoremi e problemi, cioè per congiunzione di ragionamento? Così, comprendendo, distinguendo, riunendo, si muove con quasi danza il pensiero, armoniosamente nell' ordine della verità, luminosamente nell' evidenza di quest' ordine. Anzi, come vediamo che il danzatore, immedesimandosi quasi con le note della musica, muove in tempra di suoni non solo la battuta de' piedi, ma ogni atto della persona, e alle onde flessuose dell' armonia consentono le membra quasi scorrevoli; così all' ordine della verità s' arrende il pensiero, che ne partecipa o se n' informa.

7. Poichè la verità è ordine conosciuto, s' intende il perchè gli antichi dicessero, che quella non istà nell' idee separate, ma ne' giudizj, appunto perchè co' giudizj distinguiamo e uniamo ciò che, mediante l' idea, si conosce nell' oggetto: così affermiamo l' esistenza delle cose o la neghiamo, e s' afferma o si nega che un attributo conviene ad un soggetto. Può

come giudizio, è tutto erroneo; ma intanto parve ciò possibile, in quanto una parte di verità l'errore la considera, benchè poi, affermandola esser tutto, la travisi e la guasti: come chi dicesse, l'uomo ch'è animale (parte vera) non ha nulla più degli altri animali; affermazione storta interamente.

9. La qual teorica è tanto importante, che bisogna riscontrarla in altri esempj. L'Ateismo piglia moltiplici argomenti, secondochè la mente volgesi ad una o ad un' altra relazione fra l'intelletto e le cose, ma senza comprensione. Così un Materialista dirà esser vero che il mondo apparisce com' una serie d'effetti e di cause; ma che sotto alla mutabile apparenza del mondo sta la materia, la quale non finisce mai, e però non ebbe cominciamento. Nell' opinione del Materialista non c'è nulla di vero? Sì, perchè veramente la materia è sostanza de' fenomeni corporei, nè quindi può cominciare o finire co' fenomeni passeggieri. Ma in contrario, risguardando il perdurare di essa come soggetto de' fenomeni, dimentichiamo l'altro lato della questione, giacchè quando la materia non avesse cominciato mai, sarebbe dunque infinita nell' esistere, senza cominciamento, mentr'è finita nella natura o composta di parti e soggetta a continui mutamenti; ma l'infinito è totalmente infinito, e non a mezzo, e l'infinità dell' esistenza repugna logicamente con la finità della natura, ed ecco ciò che il Materialista trascurava di esaminare. Da una estremità opposta v'è il Panteista, che dice: la mutabile *contingenza* de' fatti esteriori e interiori non può intendersi senza l'*assoluto*

nè fuori dell'assoluto, non avendo da sè stessa la ragione d'essere; talchè la contingenza (egli conclude) si contiene dentro l'essenza dell'assoluto, cioè di Dio, e si svolge da questo come il ragnatelo dal ragno e come i pensieri dall'intelletto. Non ci ha nulla di vero nell'opinione del Panteista? Sì, perchè noi pure ammettiamo la dipendenza del contingente dall'assoluto, e la conservazione del mondo finito per l'atto non mutabile dell'Infinito. Ma il Panteismo prese una parte vera e lasciò l'altra. La parte vera si è, che il mondo non può essere *fuori* dell'assoluto, come ***indipendente*** dall'efficienza di Dio; l'altra parte si è, che una cosa può dipendere da un'altra, ***rimanendone distinta***, e il Panteista esclude ciò, e quindi erra.

10. Chi crederebbe mai, che per la stessa cagione sia del vero anche nello Scetticismo, negatore d'ogni verità? Lo Scettico nega ogni conoscenza del vero, ammettendo bensì sensazioni, concetti o idee come fenomeni, e dice che l'apparenza non può confondersi con la realtà delle cose in sè, nè dall'una perciò possiamo concludere all'altra. Or che vero traluce in questo errore degli Scettici? Qualcosa di vero è anche in esso, giacchè sia verissimo che l'apparenza o il fenomeno e il modo di concepire nostro si distingue dalla cosa in sè stessa, come la visione dal corpo visibile e l'idea di corpo dal corpo: ciò è verità. Ma egli la vede da una parte sola, perchè mette l'apparenza de' sensi e il concetto della mente, trascurando la relazione con gli oggetti, come delle sensazioni con le cose sensibili, e dell'intelletto con le intelligibili,

talchè distinguere l'apparenza dalla realtà non può farci concludere che non apprendiamo nessuna realtà. Medesimamente tutti gli errori morali non altro sono che *un vedere in parte*, o *un travedere*. Così nella passione, o noi guardiamo a' pregj di chi amiamo, senza badare a' difetti, o viceversa guardiamo a' difetti di chi non amiamo, senza badare a' pregj; sicchè la stessa persona può parere a due uomini o anche all'uomo stesso in tempi diversi o un angelo o un demonio. Lo scusare che sempre si è fatto i delitti, purchè illustri e fortunati, con la massima che *il fine giustifica i mezzi*, ha del vero, ma segregato da un'altra parte di vero. Qual vero c'è? Questo, che nell'intenzione deve contenersi bontà di fini. Ma si trascura un'altra avvertenza, cioè che la bontà dev'essere intera, e perciò de'fini e de'mezzi. Lo stesso accade negli errori di Fisica, quando l'analogie si prendono per identità, ossia quando al simile guardiamo senza guardare al diverso: così dicevano gli antichi, *la natura ha orrore del vuoto;* ma l'orrore è ripugnanza degli animali, e benchè possa avere analogia con certi fenomeni de'corpi, l'analogia stessa non poteva spiegare il perchè l'acqua sale per le trombe vuote de'pozzi, come lo spiegò il Torricelli; e nondimeno il fatto era stato avvertito con verità. Dicevano i vecchi Agronomi, la terra bisognare di riposo, e sbagliavano per l'analogia degli animali; ma un vero c'è, il bisogno d'avvicendamento nella varietà delle semente.

11. Per questo guardare non da ogni lato le cose, il giudizio erroneo confonde prima, poi separa, e final-

mente nega, l' ordine di verità. Le danze ben' ordinate mi servirono d'esempio ai procedimenti retti del pensiero. Che cosa succede, al contrario, nelle danze mal' ordinate? Prima si confondono i moti, sbagliando intreccj, tempi ed accoppiamenti; onde poi le schiere si scompigliano e si spezzano, finchè, non essendo più possibile il ballo, tutti restano fermi, quasi negazione ove termina la confusione. Anche un esercito, perdente in battaglia, confonde gli ordini dapprima, poi si va sgominando, e infine, disperso, non ha più d'esercito nemmeno l' apparenza. Così l' errore comincia sempre da una confusione, perchè il vedere a mezzo fa travedere. Per esempio, prima di negare Dio, questo si confuse con la natura nel Panteismo antichissimo; poi, sentito il bisogno della distinzione, al Panteismo Asiatico successe il Dualismo dei Greci e dei Latini, cioè il *Teos* eterno e l'*Ile* eterna; e finalmente, avvertito l'assurdo della separazione, ma non badando a toglierla con le debite relazioni di causalità, si finì a negare Dio e anche la natura, come lo Scetticismo. Ci ha sempre del vero, una parte qua, un'altra parte là, onde un errore rinfaccia sempre all' altro la parte negata: il Panteista rinfaccia Dio agli Atei, l'Ateo a'Panteisti la natura mutabile del mondo, l'Idealista rinfaccia l' idee a' Sensisti, e il Sensista le sensazioni e il corpo agl' Idealisti, a' Dommatici assoluti lo Scettico rinfaccia l' esame, e il Dommatico agli Scettici la certezza; tantochè le parti di positivo sparpagliate in tutti gli errori mostrano l' intero della verità, cioè *l' ordine dell' entità, conosciuto naturalmente dagl' intelletti.*

12. Quanto è ragionato fin qui dimostra come possiamo giudicare i miglioramenti e i peggioramenti delle scienze e della civiltà, o, com'oggi si direbbe, il progresso e il regresso: delle scienze, perchè oggetto d'ogni scienza essendo la verità, l'ordine di questa le governa tutte; della civiltà, perchè dal pensiero nasce la vita esteriore o i fatti de'popoli. Dove sta dunque il miglioramento? Nel sempre più adeguatamente comprendere, nel sempre più chiaramente distinguere, nel sempre più armoniosamente riunire; dacchè una prima distinzione ajuta poi a meglio riunire, che ajuta poi a distinguere anche meglio, e indi procediamo a una più profonda comprensione della totalità. Pigliamo a esempio la Fisica: essa, unita primieramente con la Filosofia, si disse Filosofia naturale, perchè la mente umana comprese il tutto insieme della natura interna e dell'esterna; ma poi la Fisica pigliò un essere suo proprio, e si perfezionò grandemente, quando i fatti esterni vennero meglio distinti dagl'interni, e l'esperienza esterna dall'interna e dal ragionamento; e infine ciò appunto rese possibile a Galileo di meglio vedere l'attinenze fra le leggi del pensiero e l'esperienza, fra la natura e le Matematiche, fra l'ordine dei fatti e una Mente ordinatrice. Quanto alla civiltà, vediamo che dopo i ravviluppamenti barbarici furon distinte le nazioni, e queste s'informarono più e più ad unità, e fra queste unità deve sopravanzare un Gius internazionale, che le componga in famiglia di popoli, o nell'unità riconosciuta del genere umano. Del pari, non può alcun popolo progredire, se gli ufficj della privata volontà negl'interessi privati, o se ancora

gli ufficj della famiglia, de' Comuni, delle Provincie, dello Stato, delle varie Magistrature e della Religione, ufficj che ne' rozzi principj dell' incivilimento si confondevano spesso, non sieno chiaramente distinti per la mutua libertà, e, dopo distinti, non vengano poi accordati fra loro per l' unità del bene comune.

13. Invece sta il regresso, cioè il peggioramento, nel sempre più confondere, nel separare sempre più, nel sempre più negare. Torniamo all' esempio della Fisica. Se questa fu compresa dagli antichi nella Filosofia, gli Scolastici falsi scesero alla confusione, sbagliando affatto il metodo d' osservazione col metodo de' ragionamenti puri. Ma poi taluno separa in tutto il ragionamento dall'osservazione stessa, quasichè, diceva Galileo fin da' suoi tempi, potessimo altrimenti che con dimostrazione matematica spiegare, per esempio, la parabola de' proietti. S' è voluto infine da molti tritar la Fisica in minutaglie di fatti, senz' ascendere mai a un ordine più vasto di leggi; e inoltre la Fisica si alzò negatrice spesso della Filosofia, o di questa scienza del pensiero, da cui ell' era uscita gloriosamente. Per la civiltà, il peggioramento consiste nel confondere le naturali distinzioni de' popoli, come fece il *Congresso* di Vienna; e poi nel separare i popoli fra loro senza un Gius internazionale; onde mi sbigottisco se considero nella nostra età le guerre atroci e frequenti. Del pari, lo Stato va declinando, se le ragioni della coscienza sieno confuse col diritto giuridico; e poi separate, quasi un popolo non abbia coscienza, e poi negate in tutto; e, come agli animali negò l' anima

sensitiva il Cartesio, così alle nazioni negano l'effigie divina dell'intelletto i Politicanti. Secondo i procedimenti opportuni o no del pensiero e dell'affetto, la scena dell'animo e della storia fa vedere a noi danze armoniose o scompigliate.

14. Anzi, poichè la verità è ordine d'entità conosciuto, vale a dire un'armonia di relazioni delle idee fra loro, delle cose fra loro, dell'idee e delle cose, sicchè l'una idea ci richiama l'altra, e un rispetto di una cosa ci fa badare ad un altro, indi vengono le invenzioni e le scoperte. I due fratelli Montgolfier, Giuseppe e Stefano, stando assidui alle loro cartiere in valli profonde, n'ebbero l'occasione di considerare la densità diversa de' fluidi che ci stanno intorno, e cadde loro in mente l'idea che dunque l'uomo, per mezzo d'un fluido più leggiero dell'aria, poteva sollevarsi come il fumo, e inalzarsi con la fiamma e come la fiamma, viaggiare come viaggiano le nubi, talchè, scrive il Parini:

> .... col fumo nel grembo e al piede il foco
> Salgo per l'aria e mi confido al vento.
> (*Sonetto per la Macchina areostatica.*)

Ho ammirato nelle fabbriche d'Alessandro Rossi a Schio i telaj *Jacquard;* e sappiamo che nel considerarli alla Mostra di Vienna i tessitori Giapponesi erano stupiti come quel telajo faccia tutto da sè stesso; eppure, da' rozzi telaj delle nostre campagne, dove la tessitrice manda la spola e batte le calcole col piede, a quegli ordigni maravigliosi v'è un passaggio d'idea

in idea, nè i secondi potevano scoprirsi senza i primi. Lo studio delle leggi di gravità fece a Galileo scoprire il pendolo, e poi venne l'idea, che siccome l'oscillazioni derivano dall' attrazione al centro, e siccome l'attrazione cresce con la densità, così le oscillazioni varie potevano misurare la densità varia ne' varj strati della terra; e indi ancora nacque un' altra idea, che questo potesse indicare le cavità e le miniere (Humboldt, *Cosmos*). Così, le meditazioni sulle leggi di gravità, trovate da Galileo, trassero il Torricelli a spiegare il perchè l'acqua sale per la tromba vuota; e da tale scoperta si venne all'altra dell'argentovivo che sale in un cilindro di vetro e all'invenzione del barometro. Certamente il pensiero, che va scorrendo per le relazioni della verità, può rassomigliarsi al fluido elettrico, che corre pel filo conduttore da' due poli contrarj, e porta con sè la parola dell'uomo.

15. Or torniamo sul fine a ciò che ho detto in principio; ed è, che gl'ideali elementi, compresi nell'idea di verità, debbon trovarsi necessariamente in ogni pensiero nostro, perchè la verità n'è l'oggetto universale, variato per la varietà degli argomenti all'indefinito, come i colori dell'arcobaleno nella superficie de' corpi, e come la scala musicale ne' suoni e ne' canti. Pongasi mente. Che cosa facciamo in Grammatica? Sotto la differenza de' costrutti, che son quasi senza numero, cerchiamo un costrutto fondamentale, che tutti li forma implicitamente od esplicitamente. Qual costrutto? La proposizione semplice, ossia il soggetto, l'attributo e il verbo sostantivo. Ciò può farsi

e dee farsi anche quanto all' idee universali, cercando il semplice loro costrutto intellettuale, che s' acchiude nell' idea di verità. Molto più dico che ciò può farsi e dee farsi, giacchè la stessa costruttura semplice della proposizione indica le semplici leggi del pensiero. Posto ciò, *nell' unità comprensiva dell' idea di verità* trovammo tre idee, perchè dicemmo ch' essa è *ordine d' entità conosciuto;* e dunque scoprimmo l' idea d' *entità,* l' idea d' *ordine dell' entità,* poi l' idea di *conoscimento dell' ordine,* cioè relazione fra l' entità e la conoscenza. L' idea d' ordine o di relazione sta di mezzo all' entità ed al conoscimento, quasi copula nel giudizio e nella proposizione, o quasi termine medio nel raziocinio. Sicchè, spiegando la teorica degli universali, la vedremo semplice tanto e naturale tanto, quanto l' indagine de' colori nel prisma, de' tuoni elementari nella scala, e del primissimo costrutto d' ogni Grammatica, perchè non altro dobbiamo esaminare fuorchè i tre concetti del concetto di verità, ossia l' idea d' *entità,* l' idea d' *ordine* e l' idea di *conoscimento.* Da queste sorgenti dell' intelletto vediamo scaturire i fatti più solenni del genere umano, le conoscenze comuni e le meditate, le scienze e l' arti, la civiltà e i principj naturali della religione, come il Nilo scorre da' lontani laghi dell' Etiopia e feconda l' Egitto.

16. Concludendo, la verità, ch' è ordine d' entità conosciuto, si presenta dinanzi al pensiero come unità comprensiva, che il pensiero alla sua volta comprende, distingue, riunisce : dove l' errore, per contrario, guarda sempre gli oggetti da una parte sola, e però

confonde, separa e nega. Indi si spiega il progresso delle scienze e della civiltà o il regresso, come si spiegano ancora le invenzioni e le scoperte. Le *idee universali, contenute nell' universale idea di verità, sono l' universale costrutto d' ogni pensiero: entità, ordine dell' entità e conoscimento dell' ordine.* Ecco perchè intitolavo quest'Opera, IL VERO NELL'ORDINE. A simboleggiare il coordinamento degli oggetti e della mente, ho preso via via esempio dal moto de' balli e degli eserciti, ma ora devo aggiungere, questi esser più ch' esempj, perchè conseguenze dell' interno esemplare. Non potrebbe mai l' uomo pensare al concerto delle danze, o agli ordini della milizia, e, più oltre, a comporre la famiglia, la città e i consorzj religiosi, se di tutto ciò non risplendesse in mente la forma ch' è l' armonia del vero; perchè, come il Musico non può mandare suoni melodiosi, se già non gli abbia in idea, così nessuna opera esterna bene ordinata può farsi, se non la dispone l' interno magistero per l' idea d' ordine che serve d' esempio.

———

CAPITOLO III.

L' Entità.

SOMMARIO.

1. Si comincia dalla nozione d' entità. — 2. Che cosa sono gli universali. — 3. Tre ordini d' universali: gli analogici, — 4. gli attributi metafisici, e le condizioni universali del creato. — 5. L'universale si è in ogni cosa e presentasi all'intelletto. — 6. L' idea d'entità primeggia fra gli universali. La esaminarono gli antichi, — 7. i Padri, il Medioevo, e la Filosofia moderna. — 8. Non possono farne a meno anche gli Scettici e i Soggettivisti. — 9. Questa idea non può negarsi. — 10. Ma esaminandola, bisogna evitare tre difetti. — 11. Si tripartisce: idea dell' essere comunissimo, — 12. idea d' essenza, — 13. idea d'esistenza; — 14. com' apparisce anche da' linguaggj, — 15. e dall' antica dottrina sull' essere e sulla possibilità, ch' è di tre specie. — 16. Conclusione.

1. Poichè la Filosofia è la scienza del pensiero o *dell' ordine universale, presente al pensiero*, e poichè l' oggetto universale del pensiero è la verità, cercai l' intimo costrutto di questa nozione, perchè in esso sta la congiunzione o la forma di tutt' i pensieri, e la relazione loro con gli oggetti che ne sono la materia, come nella proposizione sta la materia e il congiungimento interno d' ogni discorso umano. E poichè si vide che

la verità è *ordine di entità conosciuto*, vedemmo altresì che tre nozioni elementari costituiscono l'idea del Vero, cioè, l'*entità*, l'*ordine dell' entità* ed il *conoscimento dell' ordine*. E ora pertanto con diligenza s' ha da chiarire ciascuna di queste idee, come il Grammatico indaga i termini e la copula della proposizione, o come l'Ottico i colori del prisma e l'Acustico i suoni semplici della scala. Certo bisogna cominciare dall'idea d'*entità* o d'*essere*, supposta da ogni altra idea, perchè il nulla non può reputarsi oggetto di nessuna idea e di nessun giudizio; e se pensiamo il nulla, si fa per contrapposto all' entità o come privazione d' essere, a quel modo che le tenebre sono privazione di luce. Infatti, nella definizione del Vero, l'*ordine* si è *ordine d' entità*, e il *conoscimento* è conoscimento d'*entità*, cioè *ordine d' entità conosciuto*. Indagare poi le nozioni elementari del Vero val quanto esaminare le idee universali, che formano la nozione comprensiva e *universale* della Verità.

2. Vediamo dunque innanzi che cosa vuol dire gli *universali*. Universale è ciò, che, essendo uno, si estende ad ogni moltitudine di cose. L' universale poi è certa idea ch' è una evidentemente, dacchè, per esempio, l' idea d'*essere* o d'*entità* ci accorgiamo che non è moltiplicità d' idee, ma un concetto unico che s' esprime quindi con un verbo unico, cioè col verbo *essere*. Una voce ch' esprime idea collettiva, come d' esercito, di popolo, e somiglianti, vediamo bene che inchiude il concetto di più cose; ma una voce astrattissima, come questa d'entità, vediamo viceversa

ch' esprime solamente ciò per cui ogni cosa è o il contrario al nulla, o ciò che ad ogni cosa è comune, o l'essere. Intellettivamente quindi l'idea *universale* si è *una*, come ci dice il suo stesso vocabolo. Ma quest'idea, essendo una, s'estende ad ogni moltitudine di cose, perchè ci rappresenta nel pensiero ciò che ad ogni cosa è comune; come appunto l'entità, chè di qualsivoglia cosa si dice ch'essa è o che può essere, altrimenti sarebbe il nulla. Però l'idea universale, in significato proprio, va distinta dall'idea dei generi e delle specie. Tal distinzione non involge oscurità nessuna; perchè, mentre l'universale si estende *ad ogni moltitudine* di oggetti, viceversa il genere astratto e la specie astratta si estendono a *molte* cose o a *più* cose: l'idea unica e astratta d'animale a tutti gli animali, non alle cose inanimate, l'idea unica e astratta d'uomo a tutti gli uomini, non a tutto ciò che non è l'uomo; ma invece l'idea d'*essere* s'estende a tutti gli animali, a qualunque uomo, ed a qualunque altra cosa, perchè d'ogni cosa intendiamo ch'essa è o che può essere. Gli universali mostrano veramente la grandezza mirabile degl'intelletti, che per quelli si dilatano all'indefinito, quasi un'occhiata dello spirito sulla immensità. Ciò non toglie che talvolta non si chiamino universali anche i generi e le specie; ma senso proprio è il già detto.

3. Vi ha tre ordini d'idee universali. Prima si danno gli universali, che *analogicamente* si distendono a tutte le cose, all'Infinito ed al finito. Analogicamente, che significa? Possiam dire alcun che in significato

univoco, equivoco e analogico. La significazione *univoca* vale *lo stesso per più cose*, come l'animalità s' attribuisce nel medesimo significato ai leoni ed ai conigli; la significazione *equivoca* poi non vale lo stesso, ma *un che affatto diverso*, come leone astro e leone animale; la significazione *analogica*, che sta di mezzo fra l' univoca o sinonima, e l' equivoca od omonima, non vale nè lo stesso, nè un che totalmente diverso, ma *diverse proporzioni ad un che unico*, in quel modo che si dice *sano* il polso come segno di sanità, e *sana* la medicina come causa di sanità, e *sano* un uomo come soggetto della sanità (D. Thoma, *S. Theol.*, Pars. I, qu. 13, a. 5). Or certi universali, come l'essere, la verità, il bene, s' intendono analogicamente d' ogni cosa, cioè di Dio e d' ogni creatura, dell' Infinito e dei finiti, perchè l' essere, la verità e il bene sono comuni ad ogni cosa illimitata e limitata; ma con proporzione diversa, perchè Dio è l' essere, la verità, il bene, in sè medesimo, le cose finite *hanno* l' essere, la verità, il bene; e altresì diversamente ne partecipano, più le creature razionali, meno le non razionali e in modo differente. Talchè, mentre la differenza specifica sta fuori del genere, come l' uomo si distingue per la razionalità dagli animali bruti; e mentre la differenza individuale distingue i particolari dalla specie, come ciascun uomo dagli altri uomini; l' universale, per contrario, s' estende mentalmente a ogni somiglianza e ad ogni differenza, perchè qualunque genere o specie, causa od effetto, sostanza o accidente, non essendo il nulla, diciamo ch' è o che ha l' essere, benchè con diversa proporzione. Come l' un colore diffe-

risce dall'altro, ma la luce li contiene tutti; differiscono le intensità de' suoni, ma tutti li comprende la scala musicale; differiscono le proposizioni nel discorso, ma tutte si raccolgono potenzialmente nel più semplice costrutto grammaticale: così l'idea universale si distende a ogni idea e ad ogni oggetto. Or questa sublimità degli universali venne ammessa da tutt'i Filosofi, benchè diversamente distinta: perchè il Rosmini distinse nell'essere la forma reale, ideale, morale; Platone, il Vero, il Bello, il Buono; Aristotile e gli Scolastici, l'unità, la verità e il bene. Noi vedremo altrove, comporsi queste differenze pel progresso scientifico in armonia.

4. V'ha in secondo luogo gli universali, ch'esprimono la *relazione* fra il Principio supremo di tutte le cose, e queste che ne derivano; e da essa relazione procedono gli attributi *metafisici* e *correlativi* d'ogni ente, cioè infinito o finito, assoluto o relativo, necessario o contingente, causa prima e cause seconde, o simili. Qui l'idea unica d'una relazione universale si distende a ogni cosa, benchè col divario essenziale de'due termini, cioè l'Ente ch'è da sè stesso, e le cose che ne dipendono. Ancor questa universalità si distingue da' generi astratti e dalle specie astratte, perchè non si tratta del differire in genere o in ispecie, ma del ricever l'essere limitato dall'Ente illimitato. Vedremo che il prim'ordine degli universali, appunto perchè *analogico,* contiene questa seconda universalità. V'è, infine, l'ordine terzo degli universali, contenuti nel secondo, perchè si distende ad ogni cosa finita;

e questi, benchè con differente rispetto, rappresentano agl' intelletti ciò ch' è comune a tutto quanto il creato, ossia *le condizioni universali della natura creata.* Di quest' ordine sono gli universali, che Aristotile annoverava, cioè, la *specie*, il *genere*, la *differenza*, il *proprio*, l'*accidente*: perchè o d' una cosa s' esprime tutta l' essenza o natura, dicendo Pietro è uomo, ed ecco la *specie*; o s' esprime ciò che la cosa ha comune con altre, come Pietro è animale, ed ecco il *genere*; o la differenza nel genere, come la razionalità, ed ecco la *differenza* specifica; o ciò che procede dalla natura, come il riso dalla natura umana, ed ecco il *proprio*; o ciò che succede nella natura, come la sanità o il morbo, ed ecco l' *accidente*. In questi universali non dico i generi, le specie, le differenze, le proprietà, gli accidenti particolari; ma che queste e altre sono le *condizioni* d' ogni cosa creata. Nella teorica degli universali le differenze generiche o specifiche si accennano solo per capire le universali correlazioni, senza entrare ne' particolari.

5. Talchè prescindiamo altresì per ora dall' origine degli universali nella nostra mente. Può intanto affermarsi, che ogni cosa, non in quanto tale o tal cosa, cioè, sasso, pianta, animale, uomo, il tal uomo, ma qualunque cosa, è un' entità e un ordine d' entità; e che perciò, appresa dall' intelletto qualunque idea, intendiamo implicitamente o esplicitamente quello che a tutte le cose non può non esser comune. Poichè l' intelletto, intelligibile a sè stesso, e le cose distinte dall' intelletto sono costituite necessariamente in questa forma d' entità e d' ordine, segue che l' idea di

ciò è universale. Com'un uomo che si guardi più e più volte in uno specchio, l'immagine riflessa è moltiplice, ma la somiglianza è una, perchè corrisponde ad un uomo medesimo; e come se un uomo si guarda in più specchi, questi son diversi, ma pure l'immagine somiglia sempre l'originale stesso; così, *la necessaria somiglianza di tutte le cose* in un che di comune dà l'idea universale unica, sì nel medesimo intelletto, sì negl'intelletti moltiplici, nell'intelletto mio e nell'intelletto di tutti gli uomini che furono, che sono e che saranno. Ecco il perchè la somiglianza dell'idee fa possibile la comunicazione de'pensieri da uomo a uomo, e possibile imparare linguaggj stranieri. Talchè la *costruttura* o intellettiva costituzione degli universali corrisponde alla costituzione *oggettiva* delle cose, o l'ideale al reale, quantunque diversifichino i modi dell'uno e dell'altro. Però, come vedremo a suo luogo, l'idee universali diventano *principj logici,* che reggono i giudizj tutti, onde giudichiamo con verità *delle cose* nell'esser loro e nella loro natura, quasi splendore mentale che illumina gli oggetti.

6. Dissi, adunque, che prima fra l'universali è l'idea dell'*essere*. Si esamini quest'idea brevemente. Del suo principato nell'ordine de' pensieri dà segno anche la Storia della Filosofia, perchè si volsero ad essa ed all'oggetto di essa le Scuole più antiche. Lasciamo gli Orientali, ove c'è oscurità; e, movendo dagl'Italioti e dagl'Ionj, troviamo che nelle dottrine de'Pitagorici, degli Eleati e degl'Ionj, a capo de' loro sistemi era il quesito, del *come dall'ente deriva il non*

ente, cioè, secondo il nostro parlare, del come dall' Infinito provengono le cose finite, mutabili, passeggere, o, anche secondo il parlare antico, del come la contingenza viene dal necessario e dall' assoluto. Quant' alle Scuole socratiche posteriori, Platone metteva il *to on*, l' Ente, al vertice delle sue speculazioni, e come sieno in Dio gli archetipi eterni, onde s' informano le cose del mondo, e che s' imprimono negl' intelletti umani. Aristotile, poi, meditò più la parte concettuale dell' idee, ossia i modi del pensiero nel concepire gli oggetti, essendo naturale che la riflessione intima de' concetti venga dopo alla considerazione delle cose in sè: ond' egli studiò *i generi* e *le specie astratte;* per esempio, distinse gli animali con sangue o senza sangue, o, com' oggi diciamo, con sangue caldo e con sangue freddo, e sopra i generi e le specie meditò le *categorie logiche* o i predicamenti ch' entrano in ogni giudizio, come sostanza e qualità; e poi le forme d' ogni predicamento, genere, specie, differenza, proprio, accidente; ma, più oltre, nella Metafisica esaminò *gli universali, superiori ad ogni genere astratto,* l' ente com' ente, e, in esso, l' unità, la verità, il bene.

7. I Padri nell' Era Cristiana, disputando co' Filosofi pagani e per sostenere il Teismo ebraicocristiano contr' essi, piucchè alla forma concettuale dell' idee, attesero alla *relazione universale* d' ogni cosa e d' ogni pensiero e d' ogni operazione con la Causa prima, ch' è prima Ragione e prima Legge; onde ogni loro dottrina si appunta nell' Ente ch' è per sè stesso, uno,

ciò è universale. Com' un uomo che si guardi più e più volte in uno specchio, l'immagine riflessa è moltiplice, ma la somiglianza è una, perchè corrisponde ad un uomo medesimo; e come se un uomo si guarda in più specchi, questi son diversi, ma pure l'immagine somiglia sempre l'originale stesso; così, *la necessaria somiglianza di tutte le cose* in un che di comune dà l'idea universale unica, sì nel medesimo intelletto, sì negl' intelletti moltiplici, nell' intelletto mio e nell' intelletto di tutti gli uomini che furono, che sono e che saranno. Ecco il perchè la somiglianza dell' idee fa possibile la comunicazione de' pensieri da uomo a uomo, e possibile imparare linguaggj stranieri. Talchè la *costruttura* o intellettiva costituzione degli universali corrisponde alla costituzione *oggettiva* delle cose, o l'ideale al reale, quantunque diversifichino i modi dell' uno e dell' altro. Però, come vedremo a suo luogo, l'idee universali diventano *principj logici,* che reggono i giudizj tutti, onde giudichiamo con verità *delle cose* nell' esser loro e nella loro natura, quasi splendore mentale che illumina gli oggetti.

6. Dissi, adunque, che prima fra l' universali è l' idea dell' *essere*. Si esamini quest' idea brevemente. Del suo principato nell' ordine de' pensieri dà segno anche la Storia della Filosofia, perchè si volsero ad essa ed all' oggetto di essa le Scuole più antiche. Lasciamo gli Orientali, ove c' è oscurità; e, movendo dagl' Italioti e dagl' Ionj, troviamo che nell[illegible] de' Pitagorici, degli Eleati e degl' [illegible] sistemi era il quesito, del [illegible]

provato da' fatti, lo Scetticismo ancora presupporre l'idea, di che parliamo qui.

9. Ora, l'impossibilità di negare questa sublime idea, in sè medesima e nel suo valore oggettivo, è manifesta. Prendiamo esempio dalla luce. La luce può risguardarsi come un fatto, cioè nel suo illuminare la vista degli animali; e chi potrà negare l'illuminazione? Or' anche l'idea dell'essere può risguardarsi come un fatto, nel fatto cioè che questa idea noi l'abbiamo; e chi potrà negarlo, se non possiamo pensare il nulla nè parlare del nulla, ma sempre pensiamo l'entità e parliamo dell'entità? Inoltre può domandarsi, se la luce, come un fatto, sia un che reale; ma, davvero, se può disputarsi che la luce sia un corpo, una qualità de'corpi, un moto, un fenomeno, la realtà poi del fatto ch'essa è illuminazione, non può venire controversa. Così, non potendo impugnare che l'idea d'entità è nel pensiero, se disputeremo poi che questa idea è un concetto, o anzi un obbjetto essa medesima, o invece un modo dell'intelletto o un'idealità eterna, bensì la realtà di quest'idea come idea, o ch'essa è un'entità, non il nulla, ciò è fuori d'ogni disputa: perchè avvertasi, che *l'ideale* si contrappone spesso *al reale*, quando, com'una pittura che il Pittore ha in idea, l'oggetto ideato cioè veduto solamente in idea, fattibile, non fatto ancora, si paragona con l'oggetto ch'è fatto o che ha ricevuto l'esistenza, come un quadro dipinto; ma se la *realtà* si prende in sè stessa e *come un alcun che di contrapposto al niente*, allora tutto ciò ch'è, è reale, l'idea come ogni altra cosa. Infine può doman-

darsi se la luce, illuminando, fa percepire i corpi distinti da essa, o se ciò è un' illusione. Così domandiamo: l'idea dell'essere, benchè reale in sè medesima, ci fa ella conoscere gli oggetti, e nella loro possibilità e nella loro realtà? Ma il quesito è risoluto súbito, se ricordiamo che soltanto contrapponiamo al reale l'idea in una significazione ristretta, mentrechè in una significazione universale l'idea è realtà; sicchè, dove gli Scettici oppongono all'ideale il reale in modo assoluto, quasi al nulla l'essere, onde arguiscono l'impossibilità che l'idea serva *di mezzo* alla conoscenza degli oggetti, veduto invece che quel contrapposto assoluto è falso, anche tale impossibilità viene a dileguarsi; perchè avere l'idea d'entità val quanto sapere che cosa è l'entità: e perciò l'idea dell'essere ha naturale relazione con gli oggetti o con l'entità delle cose.

10. Meditando quest'idea, innegabile per sè stessa e pel suo valore oggettivo, bisogna evitare tre sorte d'eccessi, che sarebbero, anzichè in modo comprensivo, un vedere in parte. Primieramente, conosciuta l'entità propria dell'*essere ideale* e conosciuto dunque il naturale congiungimento di tale idea con gli oggetti reali, potremmo confondere la relazione con l'identità, e pensare, come l'Hegel, ch'ogni realtà si svolge dall'idea più astratta, quasi una Geometria tutt'*a priori*. Sarebbe lo stesso che dire: anzichè la luce illuminarci a vedere i corpi, ogni corpo vien fuori dall'utero della luce. La sola esperienza interna ed esterna ci porge la percezione de' particolari, nè l'uni-

versalità dell' idea serve ad altro che *a mostrare il costitutivo comune d' ogni pensiero e d' ogni realtà*. Il secondo eccesso starebbe in porre il concetto dell' essere com' un che vuoto logicamente, senz' alcuno ideale contenuto, dove sembrò cadere il Rosmini nell' Ideologia; ma egli compiva il suo pensiero nell' Ontologia, dimostrando che l' essere ha tre forme, *idealità, realtà* e *moralità*. Ciò equivarrebbe a dire, che la luce non ha in sè medesima i colori fondamentali, che poi, determinati dalla superficie de' corpi e mescolati, mostrano la figura de' corpi e la mirabile varietà de' colori nell' universo: così nell' idea dell' essere si comprende l' ordine degli Universali. Terzo e ultimo eccesso si avrebbe, se, impugnata la validità dell' *ente di ragione*, solo considerassimo la *relazione universale* tra l' Ente realissimo e le cose finite, come faceva il Gioberti; e sarebbe lo stesso che dire: la luce non può meditarsi da sè, nelle sue leggi ottiche, ma bisogna cominciare dal sole. Per fermo, nell' idea universale troviamo poi l' universale relazione tra il finito e l' Infinito; ma bisogna principiare dall' ideale universalità, per trovare in questa l' idea correlativa dell' Ente infinito e dell' esistenza finita.

11. Vediamo dunque che cosa ci rappresenti quest' idea nell' intelletto. Nell' idea di verità scoprimmo tre idee: l' *entità*, l' *ordine dell' entità* e il *conoscimento che v' è coordinato*. Alla sua volta poi l' idea d' entità si tripartisce. Primieramente, in un modo astrattissimo, noi concepiamo l' essere come opposto al nulla, e che s' esprime col verbo sostantivo *essere*, non badando

ad altro; perchè allora non badiamo alla differenza fra l'essere ideale o il reale, fra l'esistenza e la natura di ciò ch' esiste, fra la possibilità d'essere o l'essere in fatto, fra la potenza e l'atto, ma semplicemente all'*essere*. Questo è ciò che i Logici e gl' Ideologi e i Grammatici hanno chiamato l'essere *comunissimo:* vale a dire, il concetto unico di quel che ad ogni cosa è comune, in quanto essa è od esiste, altrimenti sarebbe il nulla. Un che, qualunque sia, sostanza o qualità, causa od effetto, idea o fatto, apparenza o ciò ch' apparisce, ogni cosa, perchè non sia il nulla, dev'essere un' entità, o partecipare all'entità. Ecco l' idea più indefinita e più astratta, quas' idea astratta di luce, prescindendo da pensare se questa sia in fatto, e che cosa sia.

12. Ma entro il concetto dell'essere s'acchiude in secondo luogo l'idea meno indefinita d'*essenza* o di *natura*. L'essere solo, indipendentemente dall'*essenza* o *da ciò ch' è la cosa,* val quanto un'assurdità. Non si può dire che una cosa è, senz'aggiungere che cosa ella è. La luce illumina, ed è, ma che cosa ella è? L' uomo è, ma che cosa è l'uomo? Badisi, non poniamo il quesito del come o del quanto si conosca l'essenza delle cose: *a posteriori* o *a priori?* passiamo da' fatti alla natura, o viceversa? e che cosa intendiamo noi dell'intima essenza, da cui procedono i fatti?; ma poniamo soltanto, che d' ogni cosa, e de' fatti o fenomeni stessi, noi domandiamo che cosa e' sono, l' *id quod est*. Che cosa è l' intendere; che cosa il sentire; che cosa i colori; che cosa i corpi? Son di-

mande perpetue del senso comune e della scienza. Un' idea rappresentatrice del *mero essere astrattissimo* val quanto rappresentatrice del nulla; perchè un' entità, se non è una cosa, cioè senz' avere una sua propria natura, non può darsi. Certo l' idea universalissima d' entità è un' unità ideale, ma non vuota e inane, sì comprensiva; in quel modo, a darne un qualch' esempio, che lo spirito è uno, e una è la coscienza, bensì unità piena, perchè rampollano da quello gli atti moltiplici e le facoltà dell' uomo interiore, e si accentrano in questa o nella consapevolezza le apprensioni di tutto ciò che intendiamo e sentiamo. Anzi nell' idea d' essenza o di natura, o di ciò ch' è la cosa, sta il *valore* della cosa medesima, cioè quant' essa è; come il valore dell' uomo sta nella sua ragione e nella sua libera volontà. L' idea pertanto d' essenza val come i colori della luce, che li comprende.

13. Essere comunissimo ed essenza si distinguono dunque nell' idea d' entità. Finalmente v' è l' idea d' *esistenza* o di cosa *reale*. Di fatti, una cosa può concepirsi, o come possibile, o com' esistente in atto. Per esempio, gli uomini non anche nati e che nasceranno, potrò considerarli nell' essenza loro soltanto e dire: gli uomini venturi avranno, perchè uomini, animalità e razionalità; e quand' anche il mondo terminasse domani, e nessun altro uomo nascesse, certo è che, posta l' ipotesi d' un uomo qualunque, questo non potrebbe non avere un corpo ed un' anima, senso e ragione, altrimenti non sarebbe uomo. Tal' è la considerazione dell' essenza o natura. Ma inoltre io posso

dire: dato che il mondo continui nell' ordinamento che vediamo, e perciò nascano nuovi uomini, questi avranno *realtà* od esistenza, mentre ora sono *in potenza* solamente, cioè dalle generazioni presenti posson derivare le generazioni future. Per tal modo l' idealità viene a distinguersi ed a contrapporsi con la realtà; perchè gli uomini venturi non hanno per anche un essere di fatto, ma noi li pensiamo in idea, come il Pittore pensa in idea il suo dipinto ch' egli ancora non ha posto in essere. Parimente, l' esistenza o la realtà viene a distinguersi dalla possibilità; giacchè quello che ancora non è, può bensì essere, e la sua possibilità viene rappresentata mentalmente dall' idea. Il nostro divino Poeta diceva: che le cose tutte si muovono per lo *gran mar dell' essere:* or l' universalità dell' idea ci rappresenta quel mare, com' entità, come natura, e com' esistenza o possibilità dell' esistenza.

14. Della qual distinzione ideale si tira un argomento lucidissimo anche da' linguaggj. E, di fatto, il verbo *essere* viene adoprato ne' tre significati, come possiamo anche riscontrare dalle definizioni e dagli esempj d' un Vocabolario ben fatto. Se noi prendiamo l' assioma logico di contraddizione: *ciò che è, non può insieme non essere,* assioma ripetuto anche da' migliori scrittori, come dal Tasso; o se consideriamo quella formola tanto astratta, e pur tanto comune, *o è, o non è*, vediamo che qui l' idea d' essere ha la sua massima astrazione, perchè vi si mette in contrapposto l' entità e la negazione sua, cioè il nulla. Più volte poi usiamo il verbo *essere* nel significato

ch'è definito dal *Vocabolario* del Manuzzi, *aver' essenza*, come apparisce negli esempj da esso riferiti. Così, allorchè diciamo che l'uomo è animale fornito di ragione, quell'*è* significa per appunto la *natura* o l'*essenza* dell'uomo; e similmente in ogni giudizio, dove il predicato s'unisce al soggetto per via del verbo *essere*, o espresso o sottinteso, come il tale uomo è buono, il tale uomo ride (ossia è ridente), sempre significhiamo mediante il verbo stesso l'appartenenza d'un alcun che ad una cosa, cioè o la natura sua sostanziale, o la natura delle sue qualità e accidenti. Ma invece, allorchè diciamo: quell'uomo è od esiste, allora usiamo il verbo *essere* nel significato d'*esistenza*. I tre significati per altro, benchè distinti, non possono separarsi assolutamente, perchè contenuti nella medesima universalità. E i fatti ci servono di prova; perchè quando si dice, *o è, o non è*, l'idea comunissima o astrattissima d'entità s'applica in fatto e alla natura e all'esistenza: così, domandiamo a volte, *la tal cosa è o non è*, per sapere se abbia *esistenza* o realtà, o sia una fola, un'invenzione, un inganno; e altre volte domandiamo, *la tal cosa è o non è*, per sapere qual cosa è, o se sia diversa da quanto si crede, e insomma per conoscerne *la natura*. I tre concetti nell'universalità ideale son come i tre lati d'un triangolo, che possiamo distinguerli l'uno dall'altro, ma separarli no, altrimenti quella figura non è più.

15. Del resto, la distinzione fra il concetto d'essenza e il concetto d'esistenza ci porge la ragione di

un' antichissima dottrina, che troviamo in Platone, in Aristotile, negli Scolastici e nella Filosofia moderna. Si dice, che soltanto in Dio s' immedesimano l' essenza e l' atto d' essere; ma nelle cose finite o contingenti non s' immedesimano punto. Or che significa ciò; forse quand' un uomo esiste, non è la natura sua che esiste, o è in atto d' essere? Or come, la natura dall' esistenza può distinguersi dunque realmente? Allorchè un uomo esiste, la sua natura medesima certo esiste; ma invece, prima d' essere, la natura sua era possibile, non reale: e perciò tutte le cose che cominciano e finiscono, prima di cominciare si concepiscono nella *possibilità* loro, benchè non abbiano *esistenza*. Talchè la possibilità si distingue in fisica, in metafisica ed in logica: fisicamente una cosa è possibile, quando già si contiene in qualch' altra cosa che la può produrre, per esempio la pianta nel germe, o il generato nel seme generativo; metafisicamente una cosa è possibile, quando si considera nell' onnipotenza dell' Infinito; la possibilità logica poi o ideale non altro è che vedere nell' intelletto una cosa non repugnante in sè medesima, come un triangolo equilatero, mentrechè l' impossibilità logica è l' assurdo, cioè la repugnanza fra i concetti come un circolo quadrato.

16. Concludiamo. Gli universali, scoperti nell' idea di verità ch' è l' oggetto del pensiero, sono ciò ch' essendo uno nell' idea, s' estende a ogni cosa, talchè bisogna distinguerli dall' idee astratte dei generi e delle specie. E quelli si schierano in tre or-

dini: cioè *universali analogici*, che si predicano dell'Infinito e d'ogni cosa finita; gli *universali correlativi*, cioè gli attributi metafisici, contrapposti per la relazione di causalità prima, e indi l'Infinito o il finito, ec.; gli *universali relativi alla natura*, e sono le *condizioni* di tutto il creato. L'universalità ideale la scopriamo in ogni cosa che presentasi all'intelletto, perchè l'ordine ideale armoneggia col reale. Gli universali analogici, contenuti nell'idea d'*entità*, si tripartiscono nel concetto dell'essere comunissimo, nel concetto dell'essenza o natura, e nel concetto dell'esistenza, distinti, ma indivisibili. Or bene, per questa unità suprema dell'ordine intellettivo, noi tendiamo sempre all'unità in ogni cosa; ed ecco il perchè, se la Filosofia comprensiva volge gli sguardi al *mare dell'essere*, la Filosofia negativa invece comincia sempre dal problema d'Amleto, *essere o non essere*. Sorgeva in un luogo dell'antica Roma, e ce lo narra Plutarco e Tacito, una colonna d'oro, a cui mettevano tutte le strade maestre d'Italia, come all'Italia mettevano le strade di tutta la terra. Era un simbolo di quel centro del mondo. Ma la Gente romana, quel centro e quel simbolo non avrebbe potuto pensarli, se nell'anima dell'uomo non sorgesse la colonna d'oro, cioè un'idea universale, a cui mettono i pensieri tutti dell'uomo e ch'è forma intrinseca d'ogni unità pensata e operata. E noi dobbiamo guardare a questa colonna intellettuale, affinchè si riconoscano le strade maestre dell'intelletto e della Filosofia.

CAPITOLO IV.

L' Ordine dell' entità.

SOMMARIO.

1. L' idea d'ordine si distingue nell' idea di *relazione*, d'*atto della relazione* e di *correlazione*. — 2. Che cosa è la relazione? L'esperienza ce la mostra ovunque. — 3. Ogni entità è un tutto di *relazioni*, benchè, quando si tratta di cosa finita, non essenziali. Ciò si rileva dal concetto d'essere, — 4. d'essenza, e d'esistenza. — 5. La relazione poi è, o intrinseca, — 6. od estrinseca (cioè *ad intra*, o *ad extra*). — 7. Ogni relazione si è *atto;* anche le attinenze ideali o di ragione. — 8. Come si procedè per giungere a questa universalità dell' idea d' *atto*. Gli Italioti, gl' Ionici, Platone; — 9. Aristotile; — 10. i Padri, gli Scolastici, e il Cartesio; — 11. il Leibnitz e la Fisica moderna. — 12. *Correlazioni*. Unità e triplicità in ogni cosa. — 13. Dottrine antiche su ciò. — 14. Il Dogma cristiano della Trinità. — 15. Le correlazioni spiegano la legge universale de' simili e de' contrapposti. — 16. Conclusione.

1. Considerata la nozione del Vero, scopriamo che nel costrutto mentale di essa l' idea d' ordine segue all' idea d' entità, perchè la Verità *è ordine d' entità conosciuto:* e val quanto dire che l' ordine appartiene all' entità e si conosce dagl' intelletti, o ch' è compreso nell' idea d' entità com' iride nella luce. L' idea universale dell' ordine si tripartisce alla sua volta, come l' idea dell' entità che vedemmo distinguersi nell' idea d' essere comunissimo, nell' altra di natura o d' essenza (*id quod res est*, *quidditas rei*), e di esistenza o

di realtà; e infatti l'ordine acchiude l'idea di *correlazioni*, perchè è totalità di *relazioni*, come l'universo significa unione di tutte le cose fra loro; la *relazione* poi non possiamo concepirla senz'un *atto*, che unisca i termini della relazione stessa, come l'universo corporeo s'unisce per moti e per serie di cause e d'effetti. Adunque l'ordine si fa per un atto, l'atto è relazione, e la totalità delle relazioni è correlazione. *Relazione*, *atto della relazione* e *correlazione*: ecco la triplicità dell'idea, ch'è seconda nella nozione del Vero. Dante definiva in un bellissimo verso l'anima umana:

Che vive e sente e sè in sè rigira (*Purg.*, XXV);

dove abbiamo espressa l'attinenza dell'animo con sè, dicendo, *sè in sè rigira* o riflette al suo pensiero, cioè ripensa il suo pensamento; e anche si esprime l'atto, cioè gli atti di vita, di sentimento e di riflessione; l'ordine poi è significato dall'unirsi della vita col senso, del senso con l'intelletto, dell'intelletto con sè medesimo, che sè in sè rigira.

2. Relazione vi ha, quando *un che si dice ad un alcun che* (*dicitur ad aliquid*): come l'effetto è alla causa, la qualità o l'accidente alla sostanza, la specie al genere, e via discorrendo. La relazione pertanto è un'entità *ch'è o a sè stessa o ad un'altra cosa*, come l'uomo è presente a sè nella coscienza, o come ogni corpo è ad altri corpi nel moto vicendevole della natura materiale. La relazione poi si distingue, o in reale, o soltanto di ragione; cioè, attenenza reale quando più cose operano l'una verso l'altra, come per la gra-

vità i corpi tendono realmente al centro; attinenza di ragione poi quando si tratta d'idee, come de' concetti astratti di genere e di specie, per esempio quando si paragona l'uomo con gli animali. E tuttavia l'idee sono entità vere nell' intelletto, e l'una è all'altra, e si riferisce realmente all'altra, come il genere si riferisce alla specie, o viceversa; e indi possiamo fra loro paragonarle. Stando all'esperienza de' fatti, ogni cosa è un tutto di relazioni. Nel mondo corporeo si muove ogni cosa per moti locali, a seconda dell'urto che l'un corpo riceve dall'altro; e le molecole d'ogni corpo hann'aderenza fra loro; e tutti i corpi son congiunti nell'universo da vicendevole attrazione. Non già moto locale, sì moto d'atti e di passioni o mutamento è nell'anima, d'una in altra sensazione, d'una in altra idea, d'un volere in un altro, secondo l'attinenza dell'animo con sè stesso e con gli oggetti. Le idee si collegano tutte fra loro, le più estese con le meno, le specie, i generi, gli universali. Nella Grammatica non altro significano che rispetti varj, la declinazione de' nomi secondo generi, numeri e casi, la coniugazione de' verbi, secondo persone, numeri e tempi e modi, le particelle causali, finali, ec., le congiunzioni, e i pronomi, e ogni parte del discorso insomma. Ogni scienza è un tutto d'idee, che si compongono per giudizj, e i giudizj per via di raziocinj, e i raziocinj nel sistema. Stando a' fatti, non v'ha nulla di più chiaro e di più generale.

3. I fatti ci aiutano a pensare più alta dottrina, perchè, fissandoci nell'idea universale d'entità, ve-

diamo che ogni entità non può, com'entità, non essere *un tutto di relazioni.* Non sempre vi ha relazioni essenziali; perchè nelle cose finite i congiungimenti fra loro sono piuttosto *accidentali*, e se no quelli come necessarj non potrebbero mutarsi, dovecchè l'anima si separa dal corpo, e il senso si muta del continuo, e la ragione va da un' idea in altre idee, da un giudizio in altri giudizj, da considerare un oggetto a considerare oggetti diversi; come pure i corpi hanno perenni mutazioni nel composto di loro particelle, e ne' vicendevoli movimenti: eppure, che ogni cosa necessariamente abbia attinenza con sè medesima o con altre cose, un'attinenza qualunque, benchè non la tale o tal' altra, pur' attinenze ad ogni modo, ciò è naturale od essenziale ad ogni entità. Sappiamo infatti, che relazione val quanto una cosa *ch' è o ad un' altra cosa od a sè stessa:* ora ciò che non avesse relazioni con sè medesimo e con l'altre cose, significherebbe un' entità *non compiuta, perchè a sè medesima e ad ogni altra entità sarebbe niente*, o *non varrebbe com' entità.* L' idea compiuta dell' essere vuol dire *un che opposto al nulla* e *che non è per il nulla, ma per l' essere;* cioè, ogni entità è presente in qualche modo all' entità mercè un'attinenza, che, movendo da ciò che è o esiste, finisce o termina in ciò che pur'è o esiste, quasi principio e fine o compimento. Di fatti, se immaginiamo una totalità di cose, le quali non si congiungano fra loro nè con sè medesime, talchè ognuna fosse un che affatto *solitario*, *inefficace*, *segregato*, *ignoto*, ciascuna molecola del mondo da sè, ciascuna anima da sè, ciascun intelletto da sè, divisi, slegati,

quest'immaginazione di tanta solitudine ci repugna profondamente, o anzi ci sgomenta. Perchè detta repugnanza? Perchè l'entità universale sarebbe niente a sè stessa. Nel nostro linguaggio la particella *a* esprime mirabilmente ogni attinenza, perchè diciamo: la tal cosa è a tal fine, la tal causa è al tale effetto (*esse ad aliquid*), e simili, e un monosillabo solo esprime la forma universale d'ogni cosa, o la relazione dell'essere a sè stesso.

4. Ciò si rileva maggiormente, mirando all'idea d'essenza o di natura; perchè l'intima entità d'una cosa non ha più alcun *valore*, se non abbia relazione con sè o con altro. *Valere*, come si rileva dal *Dizionario*, significa per appunto, aver prezzo, costo, virtù, prodezza, fortezza, merito, tutte idee di attinenza, perchè allora una cosa e un uomo ci mostra il *quanto* e il *quale* della entità propria. Quando parliamo intorno all'essenza o natura delle cose, diciamo, gli attributi, le qualità, l'appartenenze, i modi; e queste idee non solo esprimono l'attribuire che fa l'animo un predicato ad un soggetto, sì ancora obbiettivamente significhiamo ciò ch'appartiene ad una cosa, la quale viene a raddoppiarsi, com'appartenenza sostanziale o accidentale di sè a sè medesima. Questo per l'idea d'essenza. Nè per l'idea d'esistenza diversamente. L'*esistere* si diceva dagli antichi, e si dice anch'oggi *essere in atto*. E che significa ciò? È forse *in atto* una cosa, quand'*esiste*, perchè la cagione sua l'ha prodotta con l'atto d'efficienza? Sì anche per questo, ma non solamente per questo. Anche per altro si dice così,

giacchè l'*essere in atto* non significa solo l'azione della causa, sì l'effetto in sè; vo' dire, che l'esistenza, la sussistenza, l'essere in atto, il passare dalla possibilità in atto, significa *relazione*, non potendo l'atto intendersi senza un agente che opera e senza un termine dell'atto ch'è l'esistenza o un che *agito*, e che quindi partecipa dell'atto. Poi, essere in atto, necessariamente in atto, assolutamente in atto, si dice di Dio, per intendere che l'esser suo ha relazione infinita con sè, non già con una potenza esterna. Il congiungersi dell'entità con l'entità è come un tornare dell'essere a sè stesso, quasi correnti marine, onde i mari particolari comunicano fra loro nell'oceano intero; e il circuire dell'essere poi è simboleggiato da' poemi, il cui fine ritorna all'esordio, come la *Divina Commedia*, che accenna sulle porte dell'Inferno il *primo amore*, e termina il Paradiso con *l'Amor che muove il Sole e l'altre stelle:* idea d'Amore, che appunto significa unione.

5. Le relazioni poi vanno distinte in un doppio rispetto, nell'interiore e nell'esteriore. L'interiore significa la relazione d'una cosa con sè medesima. Quando l'Alighieri dice, che l'anima *sè in sè* rigira, o riflette sopra di sè, la relazione allora ch'egli accenna, è intrinseca, perchè risguarda il piegarsi del pensiero sopra di sè nella coscienza, o il pensamento nel ripensamento. Non diciamo noi, son lieto, sono dolente, penso alle tali o alle tali cose? Or potremmo noi affermare ciò, val'a dire gli stati diversi dell'anima nostra, i modi del nostro sentimento e i nostri

pensieri, se l'anima non *rigirasse sè in sè*, o non avesse interna relazione con sè medesima? Nella coscienza, dunque, un intimo rispetto apparisce supremamente chiaro. Ma in ogni altra cosa poi, benchè non intellettiva, e quantunque il modo della interna relazione sia diverso, essa non manca mai del tutto, perchè qualunque attinenza estrinseca presuppone l'intrinseca. E infatti, ciò si vede così nelle inclinazioni naturali, come in tutti gli atti. Le inclinazioni d'ogni cosa verso altre cose, come nelle affinità chimiche, o nella gravità de' corpi, o nelle tendenze animali, debbono venire all'atto nell'interno primachè conseguiscano l'unione esterna; così per l'inclinazioni del senso, prima sentiamo ch'esse trasmutano l'interno di noi medesimi. Gli atti d'ogni cosa, inoltre, o sono attivi, o sono passivi: attivi, quando la cosa opera su d'un'altra, come un corpo che spinge un altro, e come un animale che, appetendo, si muove all'oggetto appetito; passivi, quando una cosa riceve l'operazione d'un'altra, com'un corpo urtato, e come una sensazione che proviamo per l'efficacia de' corpi esteriori sul nostro corpo e quindi nell'anima: ora, o s'abbiano attività o passività, sempre si muta *intimamente* lo stato di ciò che opera o di ciò che patisce, perchè naturalmente *un' entità non può essere ad un' altra entità, se prima non è a sè stessa.*

6. Il rispetto esteriore significa la relazione d'una cosa con altre cose da essa distinte. Già il fatto delle relazioni esteriori è chiarito dall'esperienza interna ed esterna, perchè, quanto all'interna, noi abbiamo la

percezione immediata degli oggetti, e proviamo sensazioni che, essendo passività, importano l'efficienza d'una causa, la quale operava sopra di noi, e inoltre quando vogliamo muovere il nostro corpo, il corpo si muove; e quanto all'esperienza esterna, poi, l'obbedire che fanno i corpi all'urto, seguendo la direzione dell'urto e la sua intensità, non altro dimostra che un'efficacia d'ogni cosa sopra ogni cosa nell'universo. Lo Scettico, il Soggettivista principalmente, nega la possibilità di relazioni esterne, ingannato da una metafora. Egli dice che nessuna cosa può *uscir fuori da sè medesima,* nè quindi operare sopra un che distinto da essa. Qui s'asconde una verità, cioè che l'atto non può separarsi da chi opera; ma è una verità dimezzata per inganno di fantasia. S'immagina che, avendo relazione con oggetti distinti, come il pensiero con l'universo e come una causa con gli effetti, e come un agente col paziente, l'atto dovrebbe uscire fuor dell'agente, com'un uomo esce fuori di casa per andare da un luogo ad un altro. Vana immaginazione! L'attinenza è un che ad un alcun che, perchè l'essere ha naturale corrispondenza con l'essere, cioè l'entità è all'entità, e, operando, le due entità si compenetrano. Per esempio, l'impenetrabilità de' corpi non altro significa, che l'operare immediato degli uni sugli altri solamente nella superficie; ma il contatto e l'urto delle superficie sta in una compenetrazione dell'intima entità o efficienza, come le particelle superficiali penetrano con l'efficienza o entità loro nelle più vicine a loro, e così via via, benchè il *modo* ci sia misterioso. È un penetrare intimo, che non

può confondersi materialmente con la penetrazione d'un corpo nell'altro per separazione di parti. Del resto, negato ciò, come non intenderemmo più l'universo corporeo, così nè l'associazione delle idee, de'sentimenti e degli affetti, e la mirabile armonia fra l'interno e l'esterno dell'uomo, e di esso con ogni cosa che gli sta intorno. Per esempio, scesi una volta dai gioghi della montagna di Santafiora, onde l'occhio si distendeva sopra un ondeggiare di monti, su pianure lontane e sul Mediterraneo; ed entrato in una casa, vi sentii la sinfonia del *Guglielmo Tell*, e allora le vaste armonie s'univano nel mio pensiero con l'immagini della montagna, dell'orizzonte remoto e del mare.

7. L'idea di relazione pertanto s'inchiude nell'idea d'entità. Or poi l'idea di relazione implica l'idea *d'atto*. Infatti, la relazione o significa più cose, le quali stieno per modo l'una all'altra, che l'una non possa concepirsi o essere senza l'altra, come una causa non può concepirsi in quanto causa se non produce un effetto qualunque; o significa invece una cosa, la quale stia a sè medesima per modo, ch'ella è unita con sè medesima, quasi due termini della stessa unità, come il pensiero che ripensa sè stesso. Ma certamente, l'unione di più termini o di più cose fra loro, e l'unione d'una cosa con sè medesima, non potrebbe farsi, se l'una cosa non operasse sull'altra, o sopra sè medesima; come dall'attrazione particolare risulta l'attrazione universale de'corpi, e come dall'attività intima del pensiero risulta la coscienza e la riflessione. L'atto non può concepirsi se non come attinenza,

giacchè, l'ho avvertito innanzi, atto significa un agente che opera, e una cosa ch'è termine od oggetto dell'operazione; sicchè, toglietemi l'idea di attinenza, non ci rimane più alcuna idea dell'atto. Atto è ciò, *per cui l'entità vale com'entità, o si pone in attinenza con sè o con altra entità,* ed è anzi l'entità stessa, benchè (quanto alle cose finite) con mutabili relazioni, e perciò con atti mutabili. Le stesse attinenze *non reali, o di ragione,* cioè ideali soltanto, come l'attinenza fra l'idee astratte de' generi e delle specie, implicano un atto dell'intelletto; perchè, com'entità intellettuali, debbono essere concepite dall'intelletto stesso, paragonate fra loro ed unite nei giudizj e ne' razioncinj.

8. Però come ogni entità è relazione, così ogni entità è atto d'esistenza e capacità d'atti. A tale universalità d'idea la Filosofia giunse con progresso lento, ma continuo. Siccome la materia, considerando ch'essa non si muove se non per impulso, è inerte per questo rispetto, si credè che questa inerzia dovesse reputarsi assoluta, badando così ad un aspetto della cosa, piuttostochè alla comprensione del quesito. E, inoltre, siccome gli atti escono dalla potenza, come i giudizj escono dalla potenza dell'intelletto, si credè che la potenza fosse un'assoluta privazione d'attività, finchè non passasse all'operazione. Anche ciò era un vedere in parte il vero, anzichè il vero da ogni parte. Gl'Ionici, per esempio, ebbero due sorte di dottrina: i *Meccanici* che spiegavano tutto per impulsi esteriori, mentre i *Dinamici* spiegavan tutto per attività interiore.

I Pitagorici, viceversa, s'accostarono molto all' idea di forza, poichè ogni cosa tende all' atto per attività insita; ma la loro dottrina è a noi molto indeterminata per la scarsità de' documenti. Platone poi distingueva in modo così assoluto l' inerzia dall' attività e dal principio del moto, che pose da una parte la materia informe, inescogitabile (ingannato dall' inerzia relativa de' corpi), e pose da un' altra parte un motore che agita disordinatamente la materia, cioè l' anima sensitiva universale, poi un motore ordinato e ordinatore, cioè l' intelletto divino e gl' intelletti particolari.

9. Ma il suo grande scolare, cioè Aristotile, considerò più addentro di lui quest' argomento. Egli non seppe sciogliersi dal Dualismo, cioè da porre coeterni l'*ile*, o la materia, e il *Teos*, o Dio. Anche Aristotile contrappose la materia inerte alla forma, cioè all' atto od all' *entelechia*. Bensì la inerzia della materia non parve a lui assoluta, come a Platone: inerzia sì, perchè abbisogna d' un motore o d' un impulso, come l' esperienza c' insegna, ma tendente per sua natura essenziale al moto ed alla trasformazione; sicchè per lui la materia è ricca di potenza; e tanto è per lui eccessivamente ricca, ch' egli tolse via i due principj cosmici di Platone, la *psiche* e l'*ile*, l'anima sensitiva e la materia, e faceva nascere dalla potenza della materia il senso e l' anima sensitiva stessa (*educitur de potentia materiae*). Non basta, egli considerando che la materia del mondo procede dalla potenza all' atto, dal potere operare all' operare, dal poter moversi al moto, e che

ciò accade altresì nelle potenze nostre interiori del senso e dell'intelletto, disse: bisogna porre chi faccia passare all'atto la potenza, essendo contradittorio che la potenza venga in atto da sè, chè già sarebbe in atto: e quindi egli arrivò al concetto dell'Entelechia suprema, dell'atto puro, dell'attività puramente in atto, necessariamente in atto, cioè Iddio. Nè ancora basta: poichè attività somma è il pensiero, capace di ripensare sè stesso, mentrechè il senso non riflette sopra di sè, Aristotile diceva: l'atto puro, Iddio, è adunque il pensiero per eccellenza, il pensiero del pensiero. Difetto di Aristotile, che tanto progredì, si è dunque l'artificioso dualismo de' due principj coeterni; e non aver pensato a dimostrare il perchè ogni entità, com'entità, e quindi anche la materia, non possa reputarsi inerte per modo assoluto; ma egli pose la potenza della materia, che tenda sempre d'atto in atto, a spiegare, senza la psiche platonica, le trasformazioni dell'universo e delle cose particolari.

10. Nell'Era Cristiana i Padri della Chiesa, mentre rifiutavano la materia eterna di Platone, e altresì quel suo risguardare Iddio come soltanto motore e ordinatore, anzichè come creatore, venivano insieme a rifiutare la materia *informe*, nel significato platonico, e la *psiche* naturalmente disordinata, e l'anima universale; ma tutti preoccupati, come doveva essere, dalla principale contesa fra il Paganesimo e il Cristianesimo, cioè del trascendere Dio sopr' ogni cosa finita, e niente poterglisi paragonare, e da Lui venire sostanzialmente

ogni cosa finita e quindi anche la materia, essi non molto badavano ad esaminare l'idea d'attività e d'atto, e se l'assoluta inerzia debba reputarsi assurda. Gli Scolastici viceversa, tornati ad Aristotile, benchè correggendolo con le dottrine del Cristianesimo, acutamente indagarono l'idea di potenza e d'atto, d'atto misto a potenza e d'atto puro, d'atti primi o dell'esistenza, e d'atti secondi che vengono radicalmente da quello, e di materia e di forma, e dissero che la materia da sè sola, o informe, non può esistere; ma ch'esiste il composto, cioè il corpo, ch'è la materia informata, o la materia in atto d'esistenza e con determinate qualità e quantità e accidenti. Nondimeno, poichè la Scolastica, seguendo Aristotile, non salì al concetto universalissimo di relazione, e la pensava in modo secondario, non vide apoditticamente il perchè ci sia relazione in ogni entità, e quindi atto, perchè l'atto è relazione. Un moto contrario alla Scolastica nacque per la *Riforma*, tantochè questa inclinò a negare ogni dottrina di quella e ad esagerare gli opposti filosofemi; e però se gli Scolastici, come Aristotile, disser fecondo di potenza il seno della materia, e lui seguirono fin'al punto da sostenere che il senso *educitur de potentia materiae;* il Cartesio invece disse che al pensiero appartiene ogni attività, e alla materia soltanto l'inerzia e l'estensione inoperosa: ond'egli, come Democrito e com'Epicuro, spiegava in modo meccanico, cioè solamente per moto d'atomi, la formazione prima e l'ordine dell'universo, esagerando così da una parte lo Spiritualismo, e da un'altra il Materialismo.

11. Ma il Leibnitz, sfogati già que' primi umori antiscolastici, prese un' altra via e tornò alle tradizioni pitagoriche e aristoteliche, facendole molto progredire. Galileo aveva notato fra noi, come a' corpi debb' attribuirsi, oltre il moto per l' urto, un' inclinazione a' moti naturali, secondo un centro d' attrazione o di gravità; e il Newton aveva parlato della forza d' attrazione universale, benchè in modo non ancora determinato e imperfetto, dacchè pare in alcun luogo ch' egli volesse distinguere tal forza universale dalla materia, dov' oggi si tiene ch' essa è risultamento delle singole forze. Il Leibnitz dunque più d' Aristotile s' accostò all' universalità; giacchè, notando che ogni moto e ogni mutamento è atto, e che atto non può concepirsi senza potenza d' atto, e che la potenza è inclinata naturalmente ad operare, nè può quindi pensarsi com' un' assoluta inerzia, la qual' è astrazione vuota, pose in ogni molecola, e, più alto, in ogni monade di tutto il mondo materiale e spirituale una inclinazione a' proprj atti, un *conato*, com' egli la chiamò, non già nel significato di *sforzo*, sì come attiva tendenza che opera in fatto, poste le debite condizioni. La Fisica, che riscontra un' oscillazione di moto in ogni molecola, e sempre più scopre l' agitarsi continuo d' ogni cosa pur nell' apparente quiete de' corpi, venne co' fatti sensibili a raffermare le metafisiche speculazioni del grand' uomo. Ma egli non giunse all' intima ragione di tutto ciò, alla necessità di attinenze *interiori* [illegible]d *esteriori* nell' entità, e come nell' attinenze consi[illegible] gli atti potenziali e gli atti effettivi; e, piutto[illegible] in questa parte dal Dualismo cartesiano

(perchè ogni uomo sente alcun poco de' suoi tempi e anche talora de' suoi avversarj), negò la possibilità che le monadi operin l'una sull'altra, e immaginò un'armonia estrinseca, prestabilita da Dio creatore. Mercè la via preparata da tanti valentuomini, potemmo salire più alto, e conoscere il perchè dell' universali relazioni e dell' universale attività.

12. Pertanto nell' idea d' entità si trova l' idea di *relazione:* idea che s' unisce inseparabilmente con l' idea d' *atto*. Resta l' idea piena d' ordine o di *correlazione*, che alla sua volta s' unisce inseparabilmente con le precedenti. Difatti, ordine vale totalità di relazioni, o intrinseche od estrinseche. Ma bisogna por mente, ch' ogni relazione val quanto un ordine di *correlazioni*, cioè moltiplicità di relazioni in unità; sicchè attinenza, che non sia un tutto d' attinenze o un' armonia, non può darsi. In che guisa? Ogni relazione importa unità e triplicità. Perchè unità? Perchè, o si tratta di relazione d' una cosa con sè, come dello spirito umano con sè medesimo nella coscienza, o si tratta di relazione fra più cose, che perciò vengono ad unirsi, e l' unione non altro è ch' unità composta. Onde Aristotile diceva ottimamente, che nell' Essere si scopre l' universale dell' unità, perchè ogni cosa è una: o d' unità semplice, come l' anima; o d' unione, come l' uomo, e i corpi e l' universo. Ma perchè poi con l' unità v' è triplicità? Perchè la relazione, restando una, si tripartisce. Infatti, ogni relazione importa due termini congiunti: e perciò avvi la relazione del primo termine col secondo, come dell'anima col corpo; avvi

la relazione del secondo termine col primo, come del corpo con l'anima; e avvi l'unione d'ambedue, come l'individuo umano. Così nella coscienza dobbiam distinguere l'attinenza dello spirito pensante con sè pensato; viceversa, l'attinenza dello spirito pensato con sè pensante (*sè in sè rigira*); infine la coscienza che si riferisce al pensato ed al pensante insieme, e risulta d'ambedue. Nel pensiero d'altri oggetti, quando si pensa (per esempio) i fatti della natura materiale o una legge fisica, e percepiamo una cosa esterna, bisogna distinguere l'attinenza dell'intelletto con la cosa intesa, reciprocamente l'attinenza di questa con l'intelletto, e infine l'idea e la conoscenza che riferiscesi all'intelletto e alla cosa intesa tutt'insieme. Nell'efficienza di causalità noi troviamo, prima, la cosa che può dare cominciamento ad un'altra, poi la cosa che può ricevere il compimento, e poi l'efficienza in atto che risulta dall'unione del producente col suo termine prodotto. È bensì vero che quando una cosa non dipende da un'altra, la connessione non è mutua per natura, come Iddio può essere senza le creature; ma il Creatore, come creatore, non istà senza creatura, e allora la connessione è mutua.

13. Da ciò proveniva una teorica molto antica, e di cui molto si abusò, e che tuttavia rifiorisce in ogni tempo, giacchè il pensiero naturale ripullula sempre. Le Scuole italogreche parlarono del tre, come di numero sacro, universale, perfetto, e si trovano i vestigj di questo anche in Platone; ravvivati ed esagerati molto più da' Neoplatonici, dagli Alessandrini

e da' Neopitagorici, non solo per affetto alle tradizioni antiche, sì anche per contrapporle alla Trinità Cristiana. Più remotamente ancora, il tre apparisce nelle Filosofie e nelle teogonie degli Orientali, come degl' Indiani e degli Egiziani, e lo ritroviamo nella Cabbala, che si mescola di dommi del Teismo ebraico e del Panteismo asiatico. È altresì noto, che la dottrina stessa risorse nell' Hegel ed in molti Egheliani; ma egli sinceramente distinse ogni filosofica triplicità dal domma del Dio uno e trino. A queste speculazioni e immaginazioni antichissime certo cooperarono più cause in un tempo; ma infine non può negarsi, che la dottrina del tre, riconosciuto non solo in Dio, ma, quantunque per modo diverso, in ogni cosa singola e nell' unione di tutta la natura, non abbia la sua radice nel pensare che, quanto alle relazioni, è una e triplice ogni cosa. Qui sta la forma del pensiero stesso, cioè i termini del giudizio e la copula, i due estremi del raziocinio e il termine medio, e la triplicità degli universali, come il Vero, il Bello e il Buono.

14. Non poteva dunque non tornarmi a mente una mirabile analogia col Dio uno e trino, quantunque la teorica degli universali non derivi da essa, e anzi, fin dove il Mistero può analogicamente spiegarsi, lo chiarisca. Certo è che le triadi degli Alessandrini o degli Asiatici sono emanazioni panteistiche, mentre la Triade Cristiana è tutta interiore nell' unica essenza di Dio. Che cosa dicono i Padri e i Dottori? Dicono, che la Trinità è triplice relazione di Dio con sè medesimo; relazioni sostanziali, e dunque personali,

giacchè in Dio nulla può esservi d'accidentale. Queste relazioni trascendono l'attinenze dell'intelletto umano con sè medesimo, perchè l'Infinito non ha somiglianza col finito; ma il finito ha per modi finiti analogia o somiglianza con l'Infinito. Sicchè, come per modo accidentale e limitato nell'anima umana è unità e triplicità, l'intelletto, il verbo (cioè il conoscimento) e l'amore; così nella natura divina è per modo sostanziale e infinito unità e triplicità, perchè Dio intende sè, genera il proprio verbo, e dall'unione di queste relazioni sostanziali esce la terza, o l'amore, che si chiama Spirito, perchè vita di Dio: triplice attinenza, che non moltiplica Dio, perchè attinenza di Dio con Dio, attinenza non diseguale, sì adeguata, perchè unione infinita dell'Infinito con l'Infinito. L'Alighieri perciò cantava così:

O luce eterna, che sola in te sidi,
Sola t'intendi e da te intelletta,
Ed intendente, te ami ed arridi. (*Parad.*, XXXIII.)

La qual dottrina teologica ho ricordata per dimostrare l'universalità dell'idee di relazione una e triplice, che si distende analogicamente a Dio e all'universo.

15. Infine, l'unità e triplicità in ogni cosa spiega la legge de'simili e de'contrapposti, comune all'intelletto, all'arti del vero, del bello e del buono, ed alla natura tuttaquanta. Nell'intima unione dello spirito con sè per via della coscienza, il pensante somiglia a sè pensato, eppure avvi contrapposizione di soggetto e di oggetto, dacchè lo spirito pensa sè come identico

a sè stesso, e distinto insieme per la relazione di conoscenza. Nell' arte del vero il buon metodo è comparativo, ed esamina il congiungimento, che si fa col giudizio e col raziocinio, de' termini diversi ed opposti per via di qualche somiglianza. Nell'arte del bello l'artista, cioè il poeta, il disegnatore, il musico, procede per simili e per contrapposti nell'idee, nell'immagini e nello stile. Nell' arte poi del bene, così quanto alla virtù privata, come alle virtù pubbliche ed alla civiltà, bisogna stare nel mezzo, cioè ordinare la volontà in ordine d'amore a seconda de' fini simili e diversi, che formino armonia. Nella natura poi, le cose tutte, i corpi fra loro, l'anima con le membra del corpo, l'intelletto con le cose pensate, l'intelletto con ogni altro intelletto, armonizzano, perchè avvi somiglianza e contrapposto: somiglianza di molecole materiali ne' corpi, somiglianza di forza (o d'una capacità d'atti, benchè tanto diversi) fra l'anima ed il corpo, somiglianza d'essere (se non di natura) fra l'intelletto e ogni entità pensata, somiglianza spirituale di natura fra tutti gl'intelletti; ma avvi anche contrapposto, perchè son sempre termini contrarj di congiungimento. Così rileviamo l'idea piena d'ordine, o *moltiplice varietà nell' unità.*

16. L'idea d'ordine si triplica pertanto nell'idea di *relazione*, d'*atto della relazione* e di *correlazione*, e la troviamo compresa nell'idea universale d'entità; perchè l'entità è all'entità, e questa relazione si fa con l'atto, e indi procede la relazione una e triplice, o l'unità e la triplicità delle correlazioni. Non deve re-

carci meraviglia dunque, se l'universo è ordinato; perchè, come se il vento percuote un'arpa, n'escono suoni armoniosi, essendo già tese le corde in armonia; e come da un cuore innamorato escono canti armoniosi, perchè armonia intima è l'amore; così l'armoniose leggi del cielo e della terra escono dall'armonia segreta ch'è intima natura di tutte le cose.

CAPITOLO V.

Il conoscimento dell' Ordine.

SOMMARIO.

1. Nel conoscimento dell' ordine si distingue il Vero, il Bello ed il Buono, distinta la triplice relazione della Verità coll' intelletto, benchè in significato generalissimo ogni relazione col nostro conoscimento sia Verità. — 2. L' universalità del Vero corrisponde ai gradi dell' essere; e come li notarono già i Filosofi. — 3. Cose non animate; — 4. cose animate; — 5. gl' intelletti, ove la presenza dell' entità è manifesta. — 6. La verità è relazione dell' entità con gl' intelletti, cioè *intelligibilità*. — 7. Che cosa è la Bellezza, cioè l' *ammirabilità*, contrapposta al Vero. Suoi gradi, — 8. ne' corpi non animati, negli animati, e negl' intelletti. — 9. Che cosa è il Bene, cioè l' *amabilità*. Suoi gradi, — 10. ne' corpi, negli animali, e nella mente. — 11. Assioma che deriva dall' esame degli universali, — 12. e loro convertibilità mutua; — 13. la quale si manifesta nella scienza, nell' arte e nella vita, perchè il Buono conduce al Vero ed al Bello, — 14. e il Bello conduce al Vero e al Buono. — 15. Nell' esame degli universali *analogici* abbiamo riscontrato le distinzioni già fatte dai Filosofi antichi e recenti. — 16. Conclusione, e come il *Bello morale* sia l' accordo del Vero, del Bello e del Buono.

1. La Verità, preme ricordarlo, *è ordine d' entità conosciuto*, sicchè quest' idea comprende in sè medesima tre idee, l' *entità*, l' *ordine dell' entità* e il *conoscimento dell' ordine*. Esaminata l' idea universale d' entità, e com' essa si tripartisce nell' idee d' *essere*

comunissimo, d'*essenza* e d'*esistenza*, poi esaminata l'idea d'ordine dell'entità nel triplice concetto di *relazione*, d'*atto della relazione*, e di *correlazione*, resta l'ultima idea universale, o di conoscimento dell'ordine. Idea che si triplica pur essa in tre universali, cioè il *Vero*, il *Bello* ed il *Buono*. La Verità, in significato generalissimo, abbraccia la Bellezza ed il Bene, perchè bisogna *conoscere ciò ch'è bello*, e bisogna *conoscere ciò ch'è buono*, se vogliamo saperne la natura: onde avvi *relazione di conoscimento* nell'uno e nell'altro, relazione che costituisce la *Verità*. E però la Verità porge il criterio al bello ed al buono, e indi vengono due principj: il *Bello è nel Vero*, e il *Buono è nel Vero*. Ma quando poi la relazione di conoscimento si considera distinta, o triplicita, come vedremo, allora il Vero si contrappone al Bello ed al Buono: così, quantunque i colori del prisma sieno luce, nè altrimenti possano chiamarsi, pure, allorchè sono distinti fra loro, li distinguiamo allora dalla luce che li comprende. Verità, Bellezza e Bene son l'ordine dell'entità, distinto, indivisibile, e manifesto nella conoscenza; che v'è coordinata, perchè l'oggetto conosciuto informa di sè il conoscimento che gli è unito, come la luce fa risplendere l'occhio che la vede.

2. Che cosa è la relazione? Vedemmo *essere un che ad un alcun che* (*esse ad aliquid*), o un'entità ch'è all'entità, cioè a sè stessa ed all'altre cose. Indi abbiamo l'unità d'una cosa con moltiplici relazioni verso sè stessa, come dell'intelletto con sè nella coscienza; e l'unione di più cose in un'entità, come delle parti

nel corpo animato, e l'unione di più cose fra loro, come degli oggetti con l'intelletto e dell' universo con tutto ciò che lo compone. Onde ogni entità o cosa è unità, o semplice o composta, ed è insieme una moltiplicità d' attinenze. Inoltre ogni attinenza è come una talquale presenza delle cose, giacchè le relazioni uniscono una cosa e con sè medesima internamente e con altri oggetti esternamente. Posto ciò, quanto maggiore sia l' unità nella moltiplicità e maggiore la presenza dell' essere, tanto più alto e perfetto sarà l' ordine dell' entità. E inoltre, *quanto maggiore sia la presenza, tanto maggiore sarà l' unità delle cose,* perchè la moltiplicità delle relazioni si appunta in alcun che d' uno, a cui le moltiplici relazioni sono presenti. Questa dottrina splende d' evidenza, se badiamo e con l' esperienza e con la ragione ai *gradi* dell'essere; intorno a' quali s' accordano sostanzialmente i Filosofi, benchè si dia qualche accidentale differenza sul determinarli; e ciò dipende da molte cause, varie di luoghi e d' incivilimento. Comunque, nel verso di Dante, citato altrove: *che vive, sente e sè in sè rigira,* è accennata la graduazione delle cose, a quel modo che la pose Platone, specialmente nel *Timeo,* Aristotile nel *De Anima* e ne' *Libri Fisici,* Sant' Agostino nel *De Civitate Dei* e co' Sermoni in *Joannis Evangelium,* San Tommaso nelle due *Somme,* e i Filosofi più recenti, e, aggiungo, come la stabilisce il senso comune. Si distinguono le cose che sono, ma che non vivono, come i corpi non organati e presa la vita nel significato d' un centro interno d' operazioni, come nei vegetali; poi le cose che sono e vivono, ma non sentono, come le pian-

te; poi le cose che sono e vivono e sentono, ma non intendono, come gli animali bruti; e infine le cose che sono e vivono e sentono e intendono, come l'uomo, la cui mente sè in sè rigira. Sopra i quali gradi abbiamo la possibilità d'intelletti puri, che sono e vivono e sentono spiritualmente e intendono; ma non uniti ad un corpo, nè aggravati perciò d'organi sensorj. Trascendente ogni grado di cose finite sta l'Intelletto infinito, che Aristotile chiamò *atto puro*.

3. Se guardiamo a' gradi predetti, ci accorgeremo che via via cresce l'unità della cosa e la presenza dell'entità, e che l'ordine di queste relazioni si compisce negl'intelletti. Stanno di fatti nell'infimo grado le cose materiali non organate, cioè i minerali. E perchè ciò? Perchè queste non sono *individue*. Si spezzi un cristallo, un metallo, un pezzo di terra o di pietra, e vedremo che ogni sua parte fa un tutto simile da sè, simile al tutto primo; e così dividete l'ossigeno dall'azoto, non avete bensì più l'aria, ma pure ciascun elemento è da sè solo qual era nel composto. Sicchè certamente avvi unione di parti e di elementi, onde risulta un cristallo, un pezzo di metallo, una pietra, l'aria, l'acqua e simili; ma l'unione poi è tanto imperfetta, od è sì lontana immagine d'unità, che l'essere di nessuna parte non dipende dal tutto. Perciò minima e occultissima è altresì la presenza dell'entità; giacchè, quantunque ne' minerali stessi v'abbiano forze, atti, modificazioni, attinenze dunque interiori ed esteriori, nondimeno quel corpo non ha sentimento nè intendimento di sè nè d'altra cosa; e

poi le attinenze non si raccolgono in un che unico, a cui si presenti la moltiplicità delle forze, de'moti e delle impressioni. Troviamo, invece, maggiore unità nelle cose organate, ma non sensitive, cioè ne' vegetali, perchè ogni parte dipende dal tutto; e se i rami piantati divengono piante, ciò significa ch' essi formano allora centri novelli di vita o di vegetazione; ma fatto sta, che, seccato il tronco, si seccano i rami tuttiquanti. Col grado maggiore d' unità si ragguaglia il grado maggiore di presenza; giacchè appunto da un centro interiore deriva la vitale attività delle parti, e al centro interiore rifluisce la vita delle parti e l' efficacia delle cagioni esterne, cioè dell' aria, dell'acqua e della luce. Tuttavia la pianta non sente nè intende questa unità sua e quest' unione; onde la presenza è molto difettiva e occulta.

4. Salgono in grado le cose organate e animate, benchè non partecipi di ragione. Ivi comparisce l' individuo vero, un' interiore unità non composta, che avviva le membra del corpo, e che tutte le sente con sentimento generale di tutto il corpo vivo, e da cui si sentono tutte le impressioni che le cagioni esteriori producono sopra i sensi corporei. Tanto si stringe ogni membro e l' intera complessione delle membra col centro avvivatore, che una parte divisa dal tutto non vive più, nè può chiamarsi più gamba o braccio fuorchè in modo *equivoco*, e se il corpo si divide dall' anima, non è più corpo dell' animale, bensì materia che si disfà o cadavere. Ivi ben' anche la presenza dell' entità comincia un poco a manifestarsi, e non è

più solo d'atti e di passioni, occulte a ciò che le fa o a ciò che le patisce. Il sentimento è una talquale manifestazione della presenza d'una cosa in sè medesima e delle cose che le sono congiunte, o per unità di vita come il corpo vivente, o per efficacia come le cagioni esteriori. Però gli antichi dissero *conoscenza sensitiva* il sentire degli animali. Di fatto, nel sentimento, ch'è uno stato interiore, l'animale sente sè medesimo in quel suo stato di sensazioni piacevoli o dispiacevoli, e sente il suo corpo e le cose che lo trasmutano con le impressioni loro. Sentimento non può concepirsi se non come relazione fra un senziente e un che sentito. Tuttavia il sentimento non può dirsi unità perfetta e presenza perfetta, giacchè non è intendimento nè coscienza.

5. Nell'uomo, insignito d'intelletto e di coscienza, succede allora finalmente la unità più intima dell'esser proprio, e la presenza dell'entità svelatamente. Infatti, la percezione sensitiva si riferisce bensì al senziente, ma in quanto esso prova piaceri o dolori; si riferisce bensì agli oggetti sentiti, ma in quanto essi mostrano apparenze sensibili, cioè colori, suoni, sapori, odori, resistenza o cedevolezza, e gli altri termini del tatto: nè dunque il sentire animale dimostra l'*essere* e la *natura* del senziente e del sentito; mentrechè l'intendimento ci dà percezione intellettiva degli oggetti esteriori, facendoceli pensare com'un'entità, materiali, estesi, capaci di recare all'animo per via del corpo le dette apparenze sensibili; e ci dà poi percezione intellettiva di noi, facendoci pensare

noi stessi com' entità, capace di sentimenti, di pensieri e di libero volere. Qui dunque l'ordine delle correlazioni è pieno, e il circolo dell'entità si compisce, perchè l'essere di noi stessi e degli oggetti viene apertamente dinanzi all'intelletto, e indi procedono il conoscimento e la coscienza. La quale ancora può dirsi davvero più perfetta unità, girando sè in sè stessa, e raccogliendo in sè la memoria del passato, l'apprensione del presente, le induzioni del futuro; e indi l'uomo interiore non solo è unico e identico fra la moltiplice varietà e i continui mutamenti del corpo e della natura esteriore, sì apprende questa unità e identità sua, ond' afferma sè in ogni tempo col monosillabo *io*, quasi un termine fisso fra l'ondeggiamento di tutte le cose.

6. Aiutati dall'esame intorno a' gradi delle cose, ora solleviamoci all'universalità, e diciamo; che questa perfetta correlazione, ond' un' entità è presente a sè medesima, e le sono presenti le entità distinte da essa, dicesi verità; e però San Tommaso la definì egregiamente: *adaequatio rei et intellectus*. Detta correlazione importa da una parte l' *intelligibilità* degli oggetti, da un' altra parte l' intelletto; e dall' unione loro viene l'intendimento (*unio rei intellectae cum intellectu*); a quel modo che l'unione del sensibile col senso dà il sentimento (*unio rei visae cum visu*). Da un lato sta il conoscitore, da un altro il conoscibile; l' unione loro è il conoscimento. È l'armonia suprema fra tutte l'armonie della natura, perchè questa si manifesta nell' esser suo e nell' ordine suo agl' intelletti. Non

basta: ***universale si è la verità*** quanto l'essere, perchè la relazione d'***intelligibilità*** negli oggetti, e d'intellettualità che gli apprende, è universale. Or che significa ciò? La mente umana non può comprendere ogni cosa, e poco anzi è il nostro sapere; nè, con la sola ragione, c'è dato affermare che intelletti finiti, più alti di noi, comprendano adeguatamente l'universo. Come dunque può dirsi che la verità è universale, ossia la correlazione degli oggetti e degl'intelletti? Ma intanto non v'è dubbio che ogni cosa sia intelligibile, o capace d'essere intesa, perchè ogni cosa è un'entità, e l'entità è oggetto dell'intelligenza. Poi, se l'entità universale non può concepirsi senza correlazioni, e se correlazione piena è soltanto la presenza intelligibile agl'intelletti, scendono quattro conseguenze. Prima, che gl'intelletti costituiscono il compimento della natura, e ch'essa non potrebbe stare senza intelletti; perchè altrimenti a sè rimarrebbe ignota. Seconda, che perciò la natura è popolata d'intelletti, sebbene ignoti all'uomo. Terza, che la cognizione finita degl'intelletti deve compirsi, quando che sia, e adeguarsi con le entità finite, perchè allora soltanto la natura riceverà il suo circolo perfetto, cioè la piena presenza intelligibile agl'intelletti. Quarta e ultima, che tutte le cose sono in atto intelligibili a un Intelletto infinito; perchè l'intelligibilità universale, in potenza verso gl'intelletti finiti, non può derivare che da un Intelletto in atto. Quindi universale si è la verità ***nelle cose***, che corrispondono all'Intelletto infinito; universale negl'***intelletti*** finiti, che corrispondono alle cose, capaci d'essere intese. Si conferma dunque, che bene la ve-

rità fu definita: *ordine d' entità conosciuto*, perch' essa è l' *intelligibilità* degli oggetti.

7. Alle relazioni di *verità* s' aggiungono quelle di *bellezza* e di *bene*. In che modo? L' ordine si è idea comune ai tre universali; perchè trattasi sempre di correlazioni, sì delle cose tra loro, sì dell' intelletto che a loro si coordina mirabilmente. Or vediamo, dunque, come si distingue l' ordine della verità, della bellezza e del bene. Universalmente l' ordine d' entità conosciuto è la verità; ma quando poi l' ordine si risguarda nell' *apprensione* del conoscimento, allora si dice verità in significato più stretto; perchè il conoscimento, dall' apprensione delle cose e dell' ordine loro, passa poi a contemplarlo e ammirarlo, e poi ad amarlo. In questa significazione più ristretta la Verità è l' ordine dell' entità appreso. Dopo l' intellettuale apprendimento, se un' entità o una cosa si mostra perfetta nell' ordine di sua natura, o *senza mancamenti* (come dice il popolo), allora l' intelletto che l' ha concepita, fermasi a contemplarla e l' ammira, e questa *relazione fra l' ordine perfetto d' una cosa e l' ammirazione dell' intelletto* chiamasi bellezza. Indi l' infinita entità, presente all' infinito intelletto nell' ordine di sue perfezioni, è bellezza infinita. Il *brutto*, cioè la *deformità*, significa difetto d' entità, imperfezione, ossia proprio un disordine di natura. Sicchè la bellezza è universale, come l' entità e come la verità, e corrisponde a' lor gradi, già notati. Universale dico la bellezza, quasi una fragranza di tutte le cose non manchevoli nell' esser loro; poi graduata è la bellezza,

secondo le perfezioni della natura, quasi un crescere di luce dal mattino alla pienezza del giorno.

8. Come albòre antelucano, il bello comincia nell'ordinate perfezioni dei corpi non organati. La bellezza loro si manifesta nelle forme geometriche o cristalline di tutti i minerali, giacchè le forme geometriche dan segno d'ordine tra le forze della natura. Cresce la bellezza, e quasi dico il crepuscolo della sua luce, quando in Chimica e in Fisica vediamo leggi costanti d'affinità e di moto, perchè tutto ciò reca innanzi all'intelletto un ordinamento universale de' corpi. E tra le cose non organate bellissima è la luce, per la sua velocità, per l'universale sua diffusione su' corpi, pel suo conformarsi alla superficie loro, e, secondo la superficie, incolorarli sì variamente, e per tanta correlazione di splendori e di cose illuminate. Bellissimo è l'universo, e tanto più bello apparisce, quanto più si medita, più all'Humboldt, che all'indotto e al semidotto, per l'armonia di tutte le cose fra loro e nel tutto. Ma le cose non organate, benchè unite, non hanno semplice unità, non sensibile nè intelligibile presenza di sè a sè medesima, onde non ammirano la propria bellezza. Poi questa s'avanza, quasi crepuscolo vicino all'aurora, ne' corpi organati, ma non animati, che sono individui, e perciò l'ordine delle perfezioni è maggiore: sicchè un fiorellino più s'ammira da' dotti, che non l'enorme massa de' minerali. Pure, a' corpi organati tal bellezza resta ignota e non ammirata. Nelle cose fornite di sentimento la bellezza si accresce molto più, quasi aurora del giorno, la quale

annunzia il sole vicino. Più intima è in essi l'unità, perchè semplice; ove s'accolgono tutte le sensazioni e le percezioni sensitive, e da cui muove l'ordine della vita e degli appetiti; e, mediante organi sì tenui che paiono quasi nulla in confronto della natura intera, questa si fa visibile, tangibile, sonora, sensibile insomma, da' cieli fino alla terra. Certo, è un ordine incomparabilmente più alto. E anche, se la presenza dell' unità e dell' unione non è intelligibile agli animali, tuttavia è sensibile, onde in essi recano diletto le cose coordinate con la vita propria. Ma quando la presenza dell' ordine perfetto di natura si fa intelligibile agl' intelletti, allora è piena bellezza, e il sole suo apparve sull' orizzonte. L' intelletto apprende l' ordine di sè medesimo nella propria unità, e l'ordine de'corpi non organati, degli organati e degli animati, dell' idee e de' fatti, del finito e dell' Infinito; ammira tutto ciò ed esclama: oh bello! Sicchè il bello *è ordine di perfezione ammirato.*

9. L' ordine conosciuto ed ammirato trae gl' intelletti ad amarlo. Siccome poi, per la relazione con l' amore, gli oggetti son fine dell' amore, questa relazione tra l' ordine de' fini e l' amore degl' intelletti dicesi *bene*. Ogni definizione accettabile o no, compiuta o non compiuta, ch'abbiano mai data del bene i Filosofi, o quante mai parole adopera il comune linguaggio a significarlo, sempre s'accordano tutti, implicitamente ed esplicitamente, in quest'una idea, di porre il bene o la cosa buona in un che d'appetibile, o nell'amorosa unione tra una cosa conosciuta e chi la conosce. Però, come la

bellezza sta nell' ordine delle perfezioni, il bene sta nell' ordine de' fini; e se quella è perfetta entità, questo è finalità. E altresì, come la verità e come la bellezza, il bene s' è universale, e si gradua nel medesimo modo. *Universale*, perchè risguarda tutto l' ordine degli oggetti, che son fine agl' intelletti, all' Infinito ed alle menti finite; *graduato*, perchè corrisponde a' gradi dell' entità, e cresce con essi e si compisce con essi, come, a riprendere l' esempio già recato, un aggiornare lento che poi si fa giorno pieno.

10. La Fisica non s' impaccia de' fini *a priori*, cioè non li premette all' osservazione de' fatti, non gli anticipa; ma da quant' essa scopre, i fini si palesano universalmente. Che cosa cerca il Fisico? L' ordine de' fatti, la costanza loro, il collegamento naturale degli uni con gli altri. Or ciò forse non esclude il casuale, o il disordinato? La stessa ipotesi strana del Darwin non esagera forse il graduale ordinamento delle cose di natura, tantochè questo parve a lui un graduale svolgimento? Adunque l' intelletto riscontra ne' corpi alcun che d' analogo a quant' esso fa, chè tutto fa sempre per un fine, a cui dispone i mezzi: così, nella natura materiale un moto vedesi disposto ad altri moti, un fatto ad altri fatti, e un fatto finale risultare da una moltiplice varietà di mezzi o di preparazioni, come il fatto del vedere risulta dagli organi dell' animale e dalle leggi della luce. Ma le cose sfornite di sentimento, non solo non s' accorgono di queste finalità, sì non sono nè beni nè mali a sè medesime. Questa è l' alba. Splende l' aurora negli animali, o cresce

il grado del bene. Non già perch' essi avvertano la ragione di fine in ciò che appetiscono e fanno; ma tuttavia essi appetiscono ciò che hanno piacevolmente percepito e ciò a che li reca l' ordine di loro natura, e inoltre godono d' una talquale presenza del bene con la piacevolezza del sentimento, che procede dall' ordine degli oggetti con la natura del corpo animato e dall' ordine degli appetiti. Di quest' ordine de' fini non ha consapevolezza l' animale; pur ne gode. Ma il bene, minimo di grado ne' corpi non sensitivi, maggiore negli animali, massimo è negl' intelletti; e il sole apparisce sopra la terra. Il pensiero si propone veramente, propriamente, l' ordine degli oggetti com' ordine di finalità; e indi, se il bene degli oggetti è armonia di fini, dall' altra parte il bene degl' intelletti è ordine di volontà o d' amore (come diceva Sant'Agostino), coordinato all' ordine della conoscenza e delle cose. Talchè, se la verità è *ordine di entità conosciuto* o *appreso*, e se la bellezza è *ordine di perfezione ammirato*, il bene poi è *ordine di finalità amato.*

11. Dall' esame degli universali, esposto finora, esce un assioma importantissimo per tutta la scienza e, altresì, per l'arti e per la vita. *Nell' entità è l'ordine, nell' ordine poi è la verità, nella verità è la bellezza, e mediante la bellezza il bene*. Come nell' entità stia l' ordine, cioè le correlazioni, si vide più addietro; come nell' ordine poi stia la verità, s' è veduto presentemente, giacchè la verità è correlazione di cose e d' intelletti. Nè possiamo dubitare che il bello ed il buono stia nel vero; giacchè s' ammira l' ordine perfetto del-

l'entità conosciuta, come le perfette proporzioni d'un uomo, e l'armonia perfetta musicale; e s'ama l'ordine degli oggetti o de' fini conosciuti, come noi amiamo l'ordine della natura umana, cioè il corpo coordinato a' sensi, e i sensi all'intelletto, e il pregio di tutte le cose in conformità di loro natura. Ma perchè poi s'è aggiunto, che il buono sta nel vero, mediante il bello? Perchè amiamo razionalmente una cosa conosciuta, in quanto la conosciamo senza mancamenti o perfetta nell'ordin proprio, e quindi l'ammiriamo; e dall'ammirazione passiamo all'amore: così, per amare gli uomini, bisogna conoscere la dignità della natura nostra, e quindi ammirarla, talchè poi la pregiamo con la volontà, come l'apprendiamo con l'intelletto; e altresì, per amare un amico, bisogna conoscerne i pregj, e indi ammirarne la intellettiva e morale bellezza, talchè poi gli poniamo amore. Questo congiungimento della verità col bene per mezzo della bellezza non avviene quindi soltanto negl'intelletti, ma nell'universo intero; perchè la verità è principio della cose, conformate dall'Intelletto divino, la bellezza è perfezionamento, e il bene dà il termine alla natura.

12. Da ciò s'inferisce, perchè gli Antichi dicessero, che gli universali *si convertono* reciprocamente. Che vuol'egli significare questa convertibilità? Significa, ch'essenzialmente sono identici, e però adeguati l'uno con l'altro, e che l'uno è l'altro, quantunque distinti per aggiunta di relazioni e per la varietà dell'una relazione dall'altra. Così l'entità è ordine, ma l'ordine poi è altresì entità, e solo s'ag-

giungono le correlazioni dell' entità. Così l' entità e l' ordine sono verità, bellezza e bene; ma il vero, il bello ed il buono son poi entità e ordine, aggiunte solo relazioni distinte. Si distingue la verità dall' essere, perchè vi aggiunge la *intelligibilità;* eppure s' immedesima con l' entità, perch' è l' ordine dell' entità intelligibile, o in potenza o in atto. La bellezza si distingue dall' essere, perchè vi aggiunge l'*ammirabilità;* eppure s' immedesima con quello, perch' è l' ordine perfetto delle cose ammirato. Il bene si distingue dall'essere, perchè vi aggiunge l'*amabilità;* eppure s' immedesima con quello, perch' è l' ordine delle cose o degli oggetti o de' fini amato. Così la natura umana, benchè sempre la stessa, o si dice vera secondo l' intelligenza che conosce ed è conoscibile, o si dice bella secondo l' intelligenza che ammira ed è ammirabile, o si dice buona secondo l' intelligenza stessa che ama ed è amabile. Ancora, si distingue il Bello dal Vero, perchè alla relazione dell' apprendimento aggiunge l' altra dell' ammirazione; si distingue il Buono dal Vero e dal Bello, perchè alle predette relazioni aggiunge l' altra dell'amore; ma tuttavia Verità, Bellezza e Bene si convertono fra loro, giacchè il Bello s' ammira nel Vero, e il Buono s' ama nel Vero, e tanto la deformità e il male s' oppongono alla verità, quanto l' errore che n' è la privazione. Così l' uomo ha bellezza nell' animo e nel corpo, se corrisponde all' *ordine vero* di sua natura interna ed esterna; e l' uomo ha bontà, se corrisponde all' *ordine vero* de' suoi fini, cioè a' fini della natura umana.

13. Tale convertibilità scende dall' idee ne' fatti;

perchè nulla si fa che prima non sia ideato, e perchè la verità comprende in sè medesima l'intelletto, l'operazione e la realtà. Però, come la verità conduce alla bellezza ed al bene, per l'assioma che il Bello è nel Vero, e il Buono è nel Vero; così il bene conduce alla verità e alla bellezza, e, reciprocamente, la bellezza conduce alla verità ed al bene. Sperimentiamo infatti, che il bene, manifesto alla coscienza dell'uomo, resiste alle conseguenze di certi errori, e rimette gli animi nel vero. I Materialisti affermano generalmente, per esempio, che la volontà umana non è libera; e certo, come potrebbe stare la libertà con la necessità degl'impulsi materiali? e nondimeno, vi ha certi Materialisti, che impugnano le conseguenze del sistema e negano la servitù della volontà. Essi sragionano quant'al sistema, ragionano quanto alla coscienza, che ci grida liberi ed imputabili. Leggiamo in Tacito, come i Germani e i Galli sotto Vespasiano, presa opportunità dalle guerre civili d'Italia, si sollevassero, e un lor capo dicesse: corrotto essere l'Impero, agli Oltramontani non corrotti appartenere l'impero del mondo. La profezia s'avverò terribilmente, perchè veniva dal sentimento morale, che faceva indovinare la verità. Perciò come ne' mari ghiacciati del Nord, allorchè scricchiano sotto la slitta le vie perigliose, ciò dà segno di tornare indietro per non sprofondare; così le conclusioni cattive d'un ragionamento dan segno dell'errore ne' principj. E ancora, il bene ci trae alla bellezza vera, dandoci viva l'idea, l'immagine, i segni della perfezione; mentre la sensualità, per esempio, precede la declinazione anche dell'arti: onde

il Boccaccio, succeduto all'Alighieri, antecedeva il Quattrocento, dove le lettere tralignarono; l'Ariosto preparava le scurrilità del Marino; e Giulio Romano tolse alla pittura, dopo Raffaello, il sentire verecondo ch'è grazia e peregrinità, onde avemmo poi le secentistiche goffezze.

14. Viceversa il Bello ci trae al Vero ed al Buono. La verità è ordine conosciuto, e la bellezza è ordine ammirato; sicchè, quanto più l'ordine perfetto s'ammira, tanto più l'ordine vero si cerca d'intenderlo e significarlo adeguatamente. Taluni dicono, che l'arti del bello finiscono se comincia la scienza, e che fantasia d'artisti è nemica di ragionamenti. Nulla di più contrario alla Storia. Secondo quell'opinione, un popolo acconcio all'arti riuscirebbe disacconcio al sapere austero, e un'età ragionatrice sbandirebbe la venustà. Invece la Grecia, sì ricca di poesia e d'arti belle, primeggiò nella Filosofia; l'Italia, ove nacquero il Machiavelli e Galileo, fiorì di poeti e d'artisti; col Goethe e con lo Schiller sorsero in Germania i fervori di Filosofia, di Filologia e di scienze fisiche; e quando in Grecia, in Italia e forse in Germania, sono scadute le belle arti, le scienze sono scadute ad un tempo. Quindi anch' il bene s'aiuta con la bellezza. Questa è ordine perfetto ammirato, come quello è ordine finale amato; sicchè l'ammirazione dell'ordine perfetto invigorisce l'amore de' fini ben' ordinati; cioè il gusto si trasforma in decoro, e la decenza dell'arti fiorisce in decenza di costumi. La Storia conferma ciò: perchè vediamo, che la rozzezza e volga-

rità nel parlare impedisce l'amorevolezza del vivere cittadino, e che (ad esempio) l'abitudini graziose e rispettose dell'urbanità impediscono le familiarità corrompitrici. Tantochè, quando i costumi si pervertiscono, il pervertimento, finchè alcun vestigio si conservi di venusto e di composto, non giunge a grossolanità sconcia: così a Roma i tempi di Cesare, benchè traboccassero viepiù in male, non per altro al modo de' tempi succeduti; ma Cesare, il sommo scrittore, si copriva della toga per morire con dignità, mentre Caligola, Nerone, Vitellio, uomini o rozzi o istrioni, morivano tremando, senza dir parola degna d'un uomo e dell'Impero.

15. Qui viene compìto l'esame degli *universali analogici*, che principiano dall'entità, idea *fondamentale*, e terminano nel bene, idea *finale*. Noi v'abbiamo riscontrato le distinzioni, fatte da' grandi Filosofi antichi e recenti. Platone parlò, con alta sapienza, del Vero, del Bello e del Buono; e gli abbiamo ritrovati nel *conoscimento dell' ordine*. Aristotile con la Verità e col Bene pose l'Unità, e nell'ordine dell'entità l'abbiamo ritrovata. Il Rosmini parlò delle tre forme universali, l'ideale, il reale, il morale; e se la forma morale, cioè il Buono, abbiam trovato nel conoscimento dell'ordine, la ideale e la reale ci apparvero nell'entità, ove distinguemmo l'ente di ragione, la essenza o natura possibile, e l'esistenza. Ciò, com'apparisce chiarissimo, non vuol chiamarsi Eclettismo, sì comprensione; perchè non cercammo apposta di congiungere, ma i grandi pensamenti vennero ad unirsi da sè nel-

l'universalità del pensiero. Nè maggiore consolazione può sentirsi del trovare il consentimento; mentre l'ambiziose scissure dan segno d'animi gretti, e l'amor proprio eccessivo è sempre puerile.

16. Conchiudendo, nell'ordine del conoscimento si distingue il Vero, il Bello ed il Buono; universali che corrispondono a' gradi dell'essere, quasi un crescere di luce dagli albóri all'aurora ed al giorno fatto; e i gradi corrispondono all'unità delle cose ed alla presenza dell'entità, minimi nel corpo non animato, più alti nell'animale, sommi nell'intelletto, dove massima è l'unità e svelata è la presenza. Ivi è in atto l'*intelligibilità* del Vero, l'*ammirabilità* del Bello, l'*amabilità* del Buono; uniti per modo, che, come nell'entità è l'ordine, e poi nell'ordine la verità, così nella verità è la bellezza, e mediante la bellezza il bene; convertibili perciò fra loro essenzialmente, benchè distinti per le relazioni. Onde se, qualunque cosa ci proponiamo, possiamo trovare il Buono ed il Bello solamente nel Vero, viceversa il Bello conduce al Vero ed al Buono, e il Buono conduce al Vero ed al Bello. Evvi una denominazione che mostra la sintesi di tutto ciò, il *Bello morale*. Questo è ordine d'amore, che libero riconosce ed elegge l'ordine della verità; e dicesi *bello*, perchè coordinamento perfetto dell'amore o della volontà all'ordine vero de' nostri fini; e dicesi *morale*, perchè consiste nella volontà buona. La morale bellezza è ordine ammirando delle potenze interiori, degli atti esteriori, delle famiglie e de' popoli. Talchè, come bellezza, fu sempre il più alto segno del-

l'arti e della poesia, cioè il sangue versato per la patria e le annegazioni per comune benefizio; poi, come riconoscimento pratico della verità, fu il soggetto della Filosofia in ogni tempo; e come bontà, è salute degli uomini e delle nazioni.

CAPITOLO VI.

Attributi metafisici correlativi e Idea di Dio.

SOMMARIO.

1. Esame degli attributi metafisici, al quale ci porta l'esame degli universali analogici. — 2. Che cosa s'intende per *attributi correlativi metafisici.* — 3. Idee di questi attributi, trovate nell'idea *d' entità;* — 4. trovate nell'idea *d'ordine dell'entità;* — 5. trovate nell'idea *di conoscimento dell'ordine.* — 6. L'idee degli attributi metafisici correlativi, e l'idea di Dio, non sono correlazioni astratte; — 7. nè limiti soggettivi; — 8. nè un ideale soggettivo; — 9. nè, d'altra parte, significano che Dio sia il *grado supremo* degli esseri; — 10. nè la parte o il tutto; — 11. nè l'essenza o la sostanza delle cose contingenti. — 12. La correlazione degli attributi metafisici viene rappresentata dall'idea del *possibile* fra l'idea d'Ente e l'idea d'esistente, o dall'idea d' *indefinito* fra quelle d'Infinito e di finito. — 13. La correlazione stessa fu pure significata dal Gentilesimo, — 14. da' simboli suoi più notevoli, — 15. e dalla simbologia naturale. — 16. Conclusione.

1. Gli universali, che furono già esaminati, inchiudono *logicamente* gli universali da esaminarsi ora; cioè, negli universali analogici stanno *logicamente* gli attributi metafisici correlativi, che sono il secondo fra gli ordini delle idee universali. Perchè ho io detto *logicamente?* Perchè gli universali analogici si *estendono concettualmente* all'Infinito ed al finito. Ma *ontologicamente,* ossia considerati gli oggetti dell'idee,

gli attributi metafisici correlativi primeggiano; perchè in modo diretto si riferiscono alla reale attinenza fra la natura ed il suo Principio, come San Bonaventura dimostrò nell' *Itinerario della mente in Dio* con sublimità platonica e cristiana. Talchè ritroviamo qui l' *Universale divino*, esaminato da' Padri che lo preposero ad ogni scienza, seguìti dal Fenelon o dal Gerdil, e che dal Vico fu posto al vertice della Filosofia e della Storia, e il Gioberti lo affermò centro dell' Enciclopedia e della civiltà. In ogni scienza l' idee più comuni precedono per natura del pensiero alle più determinate, nè può dunque farsi altrimenti nella teorica degli universali; ma quando il pensiero s' appunta più diretto nelle cose, sùbito vede una relazione tra la natura ed un Principio che, dandole cominciamento, la trascende. Indi procedono gli universali metafisici, che dobbiamo esaminare in due capitoli, discorrendo prima degli attributi correlativi, e poi dell' attinenza che li fa correlativi, cioè della creazione.

2. Or dunque non possiamo, giacchè i fatti non s' impugnano, dubitare punto che nelle nostre idee, quando pensiamo gli oggetti, non si contrapponga il concetto di *limite* a quello di *senza limite*. O come potremmo noi dire *cosa limitata*, se non avessimo l' idea d' un che *illimitato?*, e, viceversa, come potremmo noi dire *illimitato*, cioè senza limiti, se di *limiti* o di confini non avessimo idea alcuna? Per fermo sono idee correlative, chè l' una richiama l' altra, come si chiamano fra loro l' idee (benchè tanto diverse dalle accennate) di maschio e di femmina, di composto e di

semplice, di unità e di numero, e via discorrendo. Per ora non esamino il valore obiettivo di quelle nozioni; ma che noi le abbiamo, e che le adoperiamo ne' nostri discorsi più comuni, e che si corrispondano sempre nel nostro pensiero, ciò a negarsi sarebbe assurdo, perchè negheremmo i fatti più evidenti. Che cosa vuol' egli dire il Matematico, se parla dell' Infinito, cioè del calcolo infinitesimale, contrapponendolo all' idea de' limiti? O gettiamo gli occhi su qualsivoglia libro di Materialismo, per esempio su' libri del Büchner, e si vedrà che, negato Dio, prende il suo luogo la materia, la quale si chiama dal Büchner infinita, eterna, necessaria, benchè finite, temporanee, contingenti le parti e le parvenze mutabili del mondo. S' applicano perciò dal Materialismo, diversamente che dal Teismo, que' concetti; ma i concetti vi sono e sono comuni. Alcuni Positivisti dicono, che non deve parlarsi nè di finito nè d' infinito; ma tuttavia, pur mentre insegnano di non parlarne, essi ne parlano ed il genere umano e i dizionarj; e possiamo averne un esempio dal bellissimo *Dizionario* francese del Littré, positivista. Or qui appunto stanno gli attributi metafisici correlativi. Dico *attributi*, perchè non significano modi, qualità, o accidenti delle sostanze, ma ciò che di necessità s' appartiene a qualunque cosa; *metafisici*, perchè non vogliamo significare appartenenze fisiche o sensibili, ma ciò che risguarda l' intima natura e ch' è pensato dalla mente; *correlativi*, perchè attributi che si contrappongono e si chiamano a vicenda, cioè limitato e illimitato, nè possono appartenere al medesimo soggetto, chè sarebbe contradizione.

3. Ripensiamo gli universali analogici, che *logicamente* inchiudono questi attributi, e vedremo chiaro ciò ch' essi sono e come si distinguono. L' idea d' entità si tripartisce nell' *essere*, nell' *essenza* e nell' *esistenza*. Or quanto all' essere, si pensa l' Ente *infinito* e gli esseri *finiti*. La finità o il confine delle cose si può risguardare in tre modi, *sensibile* o *fisico*, *matematico* e *metafisico*. Che cosa è il confine sensibile o fisico? Non altro che i limiti delle cose, manifesti al senso esterno ed alla esperienza interna: così, tutto ciò che vediamo ha una figura, limitata da superficie; tutto ciò che tocchiamo ha una forma, pur limitata da tre dimensioni; tutto ciò che odoriamo, assaporiamo e udiamo, è limitato a que' tali odori, sapori e suoni; tutto ciò poi che sentiamo internamente nell' animo e che mostrasi alla coscienza, è limitato a que' tali fatti del sentimento, del pensiero, degli affetti e della volontà. Che cosa è il confine matematico? È la quantità delle cose e l' intensità delle forze, cioè quantità di numero e quantità d' atto: così, limitato è il numero degli anni di vita, il numero delle parti nel corpo umano, degli elementi nell' aria e nell' acqua, delle particelle d' ogni corpo; variamente limitata è la intensità o velocità del moto, e la coesione delle parti ne' corpi; limitato è il numero delle potenze, come dell' intelletto, della fantasia, della memoria, del volere; limitata variamente l' intensità degli atti di senso, di pensiero e di volontà. Che cosa è il confine metafisico? È tutt' altra cosa; ma ne dipendono i confini fisici e matematici. Metafisica finità è il confine dell' essere, il non avere infinità d' essere, come

ne dà segno la limitazione de' fatti fisici e la limitazione di quantità. Il finito metafisico richiama dunque l' Infinito metafisico; e quand' il Materialista, il Büchner, per esempio, dice infinita la materia, eterna, senza limiti, davvero ciò non cade sott' i sensi, o nell' esperienza fisica e nelle misure matematiche, giacchè il senso e la misura non ci fanno apprendere che fatti fisicamente o matematicamente limitati. Quanto all' essenza poi, o natura dell' entità, le cose *difettive* si contrappongono nel pensiero all' Essenza *perfettissima*. Non trattiamo di mancamenti fisici, perchè una cosa può essere perfetta nella sua specie, come un corpo umano perfettamente proporzionato; ma trattiamo di mancamenti metafisici, cioè del non avere nè le perfezioni tutte nè per modo infinito, come nessuna cosa finita può averle. Quanto all' esistenza, il *contingente* si contrappone al *necessario*, all' *Ente*. Tutto ciò ch' è finito, si pensa che può essere in un modo e in un altro, e che può essere o non essere: questa si dice *contingenza*. Dato il mondo com' è, non può non essere ad un tempo ed ha leggi necessarie; ma *ipoteticamente*, non repugna che potesse il mondo non essere, o, esistendo, essere diverso. Sicchè nell' idee universali, alla contingenza metafisica si oppone la metafisica necessità dell' Infinito, che non può non essere, nè avere mutamenti.

4. L' idea d' ordine dell' entità sappiamo tripartirsi nell' idea di *relazione*, d' *atto della relazione* e di *correlazione*. Or quanto alla relazione, il finito si concepisce come *relativo*, e l' Infinito come *assoluto*. Che significa

relativo? Questo, che, posta l'idea del finito, come tale appunto non possiamo razionalmente ideare che il finito sia da sè e per sè stesso, ma relativo a ciò da cui è e per cui è. Posta, io dico, l'idea del finito, se lo pensassimo esistente da sè medesimo, sarebbe come chi ponesse l'idea del quadrato e poi lo dicesse circolo; perchè il finito che abbia la ragione d'essere in sè medesimo, non può avere nè principio nè fine, ossia è infinito. Non può dunque pensarsi esistente da sè. Nemmeno per sè, giacchè, posta l'idea del finito, i limiti di tempo, di spazio e di natura potrebbero esser diversi; onde si richiede ciò che li determina in un modo anzichè in un altro, in un ordine anzichè in un altro; se no, il finito sarebbe necessariamente quello che è: idea, che, nel medesimo soggetto, contraddice l'altra di contingenza e di finità. L'idea dunque di relativo si contrappone all'idea d'assoluto, ch'è da sè e per sè; relativo cioè all'Assoluto che gli dà l'esistenza e la natura. Quanto poi all'atto ch'è in ogni cosa, e posta l'idea del finito, quello si pensa com'atto ch'è *misto di potenza*, e si contrappone all'*atto puro*, come lo disse Aristotile e con lui ogni Filosofo della Cristianità. Perchè atto misto di potenza? Perchè il finito si muta e può mutarsi, se no sarebbe necessario assolutamente: ora i mutamenti sono atti che si contenevano nella potenza di farli, come i pensieri mutabili dell'uomo si contengono nella potenza dell'intelletto, e i moti mutabili de' corpi nella potenza della materia. Ciò si contrappone dunque all'atto ch'è *infinitamente* atto, mentre l'uscire dalla potenza è limite, come i pensieri, che ora gli abbiamo

e ora no. Quanto alla correlazioni, l'attinenze *miste d'intrinseco e d'estrinseco* ci dànno il razionale contrapposto dell'attinenze *puramente ad intra o interne*. La differenza è chiara. Se l'*atto* d'ogni cosa finita esce dalla *potenza* loro, bisogna che, per escire all'atto, esse abbiano impulsi esteriori; se no, quando la potenza operasse primieramente da sè sola, già sarebbe in atto, il che torna contradittorio: così, i corpi ricevono impulsi dall'urto d'altri corpi, e l'intelletto umano riceve impulso da'sensi e i sensi dalle cagioni esterne. Non può darsi cosa finita senza correlazioni esterne. Ma l'atto, ch'è infinitamente atto, non abbisogna di ciò, e dunque le correlazioni divine sono pure o assolutamente interiori e, come si dice, *ad intra*, talchè s'immedesimano nell'*Unità* dell'essenza, mentrechè le correlazioni della natura finita sono per essenza *moltiplici*.

5. L'idea di conoscimento dell'ordine si tripartisce nel *Vero*, nel *Bello* e nel *Buono*. E qui, pensando le cose finite, l'idea di *partecipazione* alla Verità, alla Bellezza e al Bene ha il contrapposto razionale di ciò ch'è vero, bello e buono *per essenza*, o ch'è la Verità, la Bellezza, il Bene in significato assoluto. Si dice che noi partecipiamo di verità, perchè conosciamo limitatamente noi stessi e le cose distinte da noi; ma non possiamo dire d'essere la Verità, perchè allora vorremmo significare che tutto l'intelligibile sta presente al nostro intelletto: assurdità manifesta. Si dice che noi ed ogni cosa partecipiamo di bellezza, perchè nell'uomo ed in ogni cosa è ordine di perfezioni secondo la varia natura; ma non possiamo dire

che noi e l'altre cose siamo la Bellezza, perchè ciò significherebbe che siamo perfezione infinita: il che repugna con l'idea del finito e con l'esperienza. Si dice che ogni cosa partecipa del bene, perchè ognuna sta nell'ordine de' fini; ma non possiamo dire che le cose particolari, nè tutte insieme, sieno il Bene, perchè allora le cose aventi principio e limiti sarebbero fine assoluto a sè medesime: sentenza contraddittoria. Sicchè l'idea del vero, del bello e del buono partecipati, chiama l'idea del Vero, del Bello e del Buono essenziali, cioè di Dio; nel quale la Verità o l'intelligibile infinito sta presente all'intelletto infinito, ed è ragione prima degl'intelligibili e degl'intelletti finiti; ed Esso è la Bellezza o l'ordine infinito d'infinite perfezioni, derivandone le perfezioni o bellezze del creato; ed è il Bene, o fine assoluto a sè stesso, fine ultimo dell'universo.

6. Questi universali, che dicemmo attributi metafisici correlativi, trascendono i fatti dell'intelligenza e del sentimento quant'all'*essenza* degli oggetti; ma che li *pensiamo* è un fatto, attestatoci dall'esame del nostro pensiero, dalla Storia della Filosofia e di tutte le scienze, dalle religioni, dall'arti e dall'incivilimento de' popoli, e da' linguaggj. Or qual è il valore oggettivo di queste idee? Noi faremo qui con brevità un esame d'eliminazione, come si fa in ogni Scienza, per vedere ch'esse si distinguono da ogni altra idea, e si riferiscono ad oggetti reali. Primieramente l'idee correlative di finito e d'Infinito, cioè della natura e di Dio, non possono paragonarsi all'astrazioni correla-

tive di specie e di generi; perchè fra le specie ed il genere loro evvi qualcosa di simile e di comune, partecipando le specie tutte alla natura del genere stesso, come l'uomo ha comune con gli animali la sensività corporea; ma Dio che si concepisce infinito, non può somigliare a nessuna cosa finita, nè la Divinità è comunicabile. E poi, appunto per tale astrazione del simile dal diverso nelle specie e ne' generi, si va sempre più all'indefinito, come all'idea generica d'animalità, di spiritualità, d'esistenza; ma Dio si concepisce, non come indefinito, sibbene infinito, cioè *realtà* o *entità* senza limite: poi ancora, l'induzione che facciamo delle specie e de' generi, è astrattiva, cioè la somiglianza s'astrae dagli oggetti che si presentano a' sensi e da' fatti della coscienza; ma l'induzione de' concetti correlativi è trascendente, perchè sale all'Infinito, che travalica ogni cosa interna ed esterna. Finalmente l'oggetto dell'idee astratte non ha realtà in sè stesso, bensì nelle cose particolari, com'esistono ne' particolari animali e ne' particolari uomini l'animalità e l'umanità; ma l'oggetto dell'idea d'Infinito è pensato come Realtà infinita e necessaria. Lo stesso dicasi de' concetti astratti o logici di paragone, come il più e il meno, il maggiore o il minore, il su e il giù, i quali dipendono da un paragone di due termini, ma in sè non hanno oggetto reale; giacchè una cosa non è più o meno, su o giù, se non in confronto d'un'altra; ma qui l'oggetto dell'idea d'Infinito si concepisce come realissimo in sè stesso.

7. L'errore di confondere le forme concettuali o

soggettive con l'oggetto dell'idea di Dio ha fatto sì, che il Kant la dicesse un limite soggettivo e necessario de' nostri concetti. Non possiamo, egli dice, andare col pensiero di cagione in cagione all' indefinito, e però ci fermiamo ad una causa prima; non possiamo andare di tempo in tempo all' indefinito, e però ci fermiamo ad un cominciamento: e come siamo costretti di dare unità a' fatti moltiplici della coscienza, e limitarli o raccoglierli nell' idea dell' *io*, e siamo costretti di dare unità a' fenomeni del mondo, e limitarli o raccoglierli nell' idea del *mondo;* così la ragione nostra è costretta di dare unità ai quesiti, onde la mente interroga sè stessa sui perchè delle cose, raccogliendoli nell' idea di *Dio*, prima causa e prima ragione. Ma questa idea, egli aggiunge, non altro è per la ragione pura o speculativa dell' uomo se non un limite soggettivo, un' unità soggettiva, dove il pensiero si ferma, nè ci rende potenti ad affermare la realtà dell' oggetto. Non importa qui dimostrare a lungo, che un bisogno della ragione non può credersi vano, altrimenti la *ragione sragionerebbe per sua natura*, e se il Kant afferma ch' essa cade per *necessità in antinomie*, ciò è apertissima contradizione, giacchè allora come potrebb' egli ragionare con la ragione sua intorno alla sua ragione sragionatrice?; ma si avverta invece che il Filosofo tedesco notava benissimo quel bisogno razionale, e ottimamente definiva la diversità fra i modi concettuali e gli oggetti: benchè poi vedesse soltanto in parte questa verità, e però travedesse; cioè, non vide che l' intelletto medesimo s' accorge di siffatta diversità, nè confonde i modi suoi con la natura delle cose, non

per esempio il concetto semplice della materia con la materia de' corpi moltiplice, composta, estesa. Or evvi certamente una forma *concettuale* negli attributi metafisici correlativi, perchè finito vale non Infinito, e Infinito vale non finito, talchè sono due *negazioni concettuali;* ma il pensiero va oltre, perchè l'Infinito s'intende quasi negazione di negazione, ossia negazione di finità e quindi (com' insegna la Grammatica) è affermazione. S' afferma dunque un oggetto, piuttostochè un limite ideale, o anzi ogni confine si esclude.

8. Indi seguiva, che Dio si prese da taluni, per esempio dal Renan, come un ideale soggettivo. Essi riconoscono la sublimità del pensiero umano, che si propone sempre qualcosa di più alto, ed è cagione del progresso, cioè del perfezionamento nella scienza, nell' arte, nella virtù e nella civiltà. L' ideale della Scienza è penetrare più e più addentro ai misteri delle cose, più e più estendere la conoscenza, più e più vedere l' armonia de' pensieri e delle cose; e quest' ideale, dicono, è Dio: l' ideale dell' arte bella è andare con la mente di bellezza in bellezza, e più e più perfetta mente rappresentarla con l' immagini e con lo stile; e quest' ideale è Dio: l' ideale della virtù è crescere all' indefinito nell' amore degli uomini o, come si dice oggi, nell' amore dell' umanità; e questo ideale è Dio: l' ideale dell' incivilimento è più e più congiungere in affetto il genere umano, e renderlo felice; idealità ch' è Dio. Non sia che neghiamo queste idealità, le quali sono un fatto sublime; ma badiamoci da considerarle

in parte, anzichè nel tutto. L'idealità indefinita non può confondersi con l'oggetto dell'idea di Dio, perch'esso si concepisce com'infinita realtà d'infinite perfezioni, anzichè com'un ideale astratto e vanescente. Or quest'idea dell'Infinito ci spiega bensì le tendenze indefinite dell'animo umano.

9. Gli errori prenotati risguardano le forme concettuali dell'idee che ora esaminiamo. Altri poi risguardano la natura delle cose. Forse diremo che Dio si concepisce qual grado supremo ne'gradi dell'essere: a quel modo che l'uomo è grado supremo negli esseri della terra, perch'esiste com'esistono anche i minerali, vive come vivono anche i vegetali, sente com'anche sentono i bruti, e inoltre ha intendimento, talchè si dice *microcosmo*, quasi piccolo mondo? Ma se un grado supremo supera i gradi sottoposti, è un superarli con misura, da grado a grado, come l'uomo supera misuratamente gli animali, le piante, i minerali; mentrechè l'Infinito lo concepiamo superare il finito smisuratamente o infinitamente, e però si contrappone alla finità. Di che ci porgono indizio anche le religioni pagane, benchè cadute nel Panteismo naturale e nell'Antropomorfismo; come, secondo l'esposizione dottissima di Max Müller, si vede negl'Inni più antichi del *Rig Veda*. La Mitologia poi di Grecia e di Roma pose il Fato, cioè l'occulta divinità *eterna*, nel cui nome giurava lo stesso Giove, nato di Saturno, cioè figliuolo del tempo. L'Hegel, panteista, dice che la natura tende a recare Iddio in atto svolgendosi all'indefinito, e che Dio non può essere in

atto compiuto mai, perchè lo svolgimento indefinito non può mai giungere all' infinito : e l' Hegel dice benissimo in ciò, e mostra d'avere i due concetti di finità e d'infinitudine; benchè si contraddica, ponendo quasi potenziale l'Infinito, che non ha limiti di potenza e d'atto.

10. Se pensare l'Infinito quasi grado supremo non si può, neppure qual parte del tutto, nè come il tutto. Osservando le cose di natura, impariamo le loro correlazioni: per esempio, il maschio e la femmina, il tutto e le sue parti; e che le cose correlative si compiscono fra loro, così maschio e femmina fanno la specie, onde procedono le generazioni; e che le parti s' uniscono a formare un tutto insieme, le molecole, per esempio, della materia, le membra de' corpi organati e le parti del mondo; ma ciò risguarda il finito, nè può dunque risguardare l' Infinito. Si compiscono due o più cose fra loro, appunto perchè difettive l' una senza dell' altra, come i due sessi del genere umano; dovecchè l' Infinito significa entità senza difetti. Erravano dunque gli antichi Stoici, e Abelardo e Wicleffo e altri, a immaginare Dio quasi anima del mondo, e quasi forma informante della materia; perchè l'anima è veramente parte dell'individuo, sicchè il corpo si riferisce all' anima com'a principio di vita, e l' anima si riferisce al corpo, senza cui non avrebbe senso e percezioni sensitive; ma l' Infinito si concepisce assoluto, da sè, per sè, compito infinitamente in sè medesimo, altrimenti non è più senza limiti. Nè può risguardarsi come il tutto; giacchè il tutto è un che relativo a parti, a numero di parti, ad una

quantità di cose, perciò sempre limitato: ed ecco il perchè l'universo, cioè il tutto di tutte le cose particolari, non può essere infinito; ma l'Infinito trapassa ogni finità. Erravano perciò gli Eleati a chiamar Dio l'*unitutto*, chè il tutto senza le parti è nulla; mentrechè l'idea di Dio risguarda un oggetto, ch'è per sè medesimo e da cui dipendono tutte le cose.

11. I Panteisti, comunemente, fan Dio quasi una parte e ad un tempo quasi totalità. Essi prendono le idee correlative, che si riferiscono all'entità o natura delle cose finite, nelle quali distinguiamo l'essenza dagli accidenti, e la sostanza dalle qualità: così, dall'essenza dell'uomo interiore procedono le sue facoltà e dalle facoltà le operazioni del senso, del pensiero e dell'amore; così nell'anima, nella sua sostanza e quasi in substrato, esistono le facoltà e le operazioni; o nella materia, nella sua sostanza, sono i colori, l'estensione, il moto, la quantità, e via discorrendo. I Panteisti, dunque, vedono che l'essenza o sostanza degli atti e de' moti è comune ad ogni atto e moto, e che questi passano, ma l'essenza o sostanza no; sicchè confondono l'idee correlative del mondo e di Dio, del finito e dell'Infinito con le predette, pensando che Dio debba essere qualcosa di non passeggiero, di non mutabile, di non moltiplice, contrapposto al transitorio, al mutabile, alla quantità, com'appunto l'essenze o le sostanze d'atti e di moti nella natura. Per tal modo la natura ne' suoi atti e moti e mutamenti non sarebbe Dio; ma Dio sarebbe la parte occulta del mondo, cioè l'essenza. E di contrapporre Iddio alla contingenza de' fe-

nomeni han ragione; ma essi, non guardando alla comprensione dell'idee, travedono. L'essenza o sostanza d'atti e di moti finiti, benchè non cessi nè si muti quanto all'esistenza ed alla natura, si muta per altro negli atti proprj e ne' moti, che vengono dalle potenze di essa e che la determinano variamente; dovecchè l'Infinito è immutabile per modo assoluto, com'infinità d'atto, cioè d'attuali perfezioni. Onde, per un altro verso, il Dio de' Panteisti è il tutto, perchè dall'essenza vengono le qualità e gli accidenti; e abbiamo già notato che Dio non può pensarsi come totalità. Sicchè le condizioni della natura, ideate correlativamente, non possono confondersi con l'idea di Dio, nè con l'idea correlativa del finito.

12. Pertanto questa idea sublime, distinta da forme concettuali o *soggettive*, distinta poi da idee *correlative alla natura*, dobbiam concludere che abbia un oggetto suo proprio, cioè un valore oggettivo. Ed ecco il perchè tra l'idee d'*Ente* (che non è già un ente, ma l'Ente), e l'idea d'*esistente* (*ex ente*, come l'interpreta il Vico ed il Gioberti), tramezza l'idea di *possibile*, in significato metafisico; cioè di cose, che, possibili ab eterno, ebbero nel tempo l'esistenza. Ed ecco il perchè altresì fra l'idea d'*Infinito* e di *finito* s'interpone l'idea d'*indefinito*, che per necessità presuppone l'uno e l'altro. Presuppone il finito; perchè l'indefinita possibilità di trapassare i limiti presenti, come il tempo séguita nel futuro indefinitamente, o come l'intelletto va di pensiero in pensiero senza mai posa, è (avvertasi di grazia) una possibilita *non mai*

terminabile in potenza, ma sempre *terminata o finita in atto*, giacchè si procede da certo confine ad altro confine, come il tempo procede da un momento a un altro, da un'ora, da un giorno, da un anno, da un secolo, ad altre ore, giorni, anni e secoli. L'indefinito in atto, com'esistenza reale, non si dà. Ma presuppone anche l'Infinito, perchè nella ragione del finito non può concepirsi che il finito; e se *il definito* dura e succede, *ciò vuol dire che lo conserva l'Infinito*, come si vedrà meglio altrove.

13. La correlazione fra l'idea di natura e l'idea di ciò che la trapassa per infinito eccesso, come diceva l'Alighieri, apparisce, benchè ottenebrata, nel Gentilesimo, ne' simboli sacri e nella simbologia naturale. Rileviamo da' Vedi, uno de' più antichi vestigj e documenti della Gentilità, dal *Cratilo* di Platone, e dalla *Metafisica* d'Aristotile, come il culto astronomico fosse il più antico de' culti pagani; e di esso si scoprono tracce nel Politeismo e Antropomorfismo dei Greci e de' Latini, che adoravano le divinità del sole, de' pianeti e della luna. Or taluno prende a spiegare l'origini delle religioni con la maraviglia de' cieli; ma il quesito è rovesciato, perchè l'ammirazione de' cieli non potè darci un'idea sì distinta da ogni altra, com'è quella di Dio; e bensì trattasi di vedere come Iddio lo confondessero con gli astri. Ora, il soprastare fisico delle costellazioni alla terra simboleggiò il soprastare metafisico della Divinità sopra l'uomo e sopra le cose tutte; onde il segno poi si venne a confondere col sublime significato. Poi tutta la natura s'indiò, special-

mente per quello che più percote la fantasia e i sentimenti dell' uomo; dacchè l' attinenza fra l' universo e Dio, fra l' anima dell' uomo e l' idea di Dio, cagiona entrò di noi un destarsi vivissimo di questa ogni volta che la grandezza ci rechi a pensare l' onnipotenza. Quel detto epicureo, che *primo il timore fece nel mondo gli Dei* (*primus in orbe Deos fecit timor*), e il detto d' Orazio che, tonando il cielo, crediamo *regnare Giove*, sono errori, ma che racchiudono parte di verità. Per temere Dio, bisogna che n' abbiamo l' idea, nè la Religione perciò può nascere dal timore; ma è verissimo che i terribili commovimenti della natura, come il terremoto e i fulmini, recano la mente ad una potenza infinita.

14. Vennero da ciò i simboli sacri più notevoli. Per esempio, i tempj s'edificarono dapprima più volentieri sull' altura de' monti e de' colli, come i circoli di pietre informi su' monti Khasias nell' India, e a quelli i tanto simili de' Celti nelle Gallie o in Irlanda e nel paese di Galles, così anche l' Acropoli di Minerva in Atene, o il tempio di Giove Laziale su' monti del Lazio e ch' era centro alla Confederazione latina. Troviamo sempre nel *Testamento Vecchio*, cioè ne' libri *de' Re* e ne' *Paralipomeni*, come gli Ebrei, contro la legge di Mosè, sacrificassero e adorassero ne' *luoghi eccelsi*, a somiglianza de' Gentili; e Giuseppe Ebreo narra che i Samaritani avevano edificato un tempio sul Garizim, a cui da' piedi del monte fin' alla cima recavano molte centinaia di scaglioni, alcuni de' quali restano anch' oggi. E il tempio di Gerusalemme sor-

geva sul Sion, con alti pinnacoli come le cattedrali d'architettura tedesca. Il simbolo della sovranità di Dio apparve nel sollevare le fabbriche verso il cielo come nell'architetture piramidali dell'Indie, dell'Egitto e del Messico, nelle guglie, negli obelischi, ne' campanili, ne' minaretti, negli archi, nelle cupole de' sacri edifizj bizantini, arabi e latini. Come da' monti l'occhio sovraneggia gli spazj, così la Divinità sovraneggia il mondo; e però il monte Olimpo, coperto di nubi la cima, simboleggiò a'Greci l'Olimpo d'Omero, un'abitazione sopracceleste, come sopra ogni cielo pose l'Empireo l'Alighieri.

15. Le immaginazioni pagane e i simboli sacri traggon l'origine, o corrotta o sincera, dalla *naturale simbologia:* cioè la natura pare a tutti gli uomini un'armonia di segni e quasi un linguaggio, che parli dell'Infinito. Come i vocaboli, benchè suoni piccoli e fugaci, dicono grandi cose all'intelletto, per esempio, patria, virtù, amore, adorazione; così gli astri e i mari, i monti e i boschi, la notte e il giorno, le tenebre e la luce, sembrano significare, o quasi parlare, benchè di natura limitata, cose interminate. Sicchè parola si chiamò da' Platonici, *logos*, anche l'idea dell'intelletto, come sorgente interna del verbo esterno; e Parola o Verbo si chiamò da' Vangeli la verità nell'intelletto divino, quasi parola ch'egli dice a sè stesso; e parola, o un parlare, si chiamò pure ogni cosa, quasi discorso che Dio proferisce nel tempo, e il giorno parla al giorno, la notte alla notte, e fanno la parola di Dio i turbini e le tempeste. Da ciò s'occasio-

navano funeste confusioni panteistiche, come ne' culti d' India, di Persia, d' Egitto, e nella Cabbala de' Rabbini; e avvi di singolare, che, reputandosi sacre le parole, fu creduto che le lettere dell' alfabeto corrispondessero all' intimo della natura, quasi parola ineffabile divina, trasformata nell' intrinseco della natura stessa; e ne scaturirono poi le superstizioni orientali e cabbalistiche sull' efficacia soprannaturale di certi vocaboli e di certi numeri, poichè ogni cosa fu fatta con numero: ma, framezzo a questi errori, l' idea medesima pur sempre traluce, che l' universo è linguaggio di segni, e che il significato n' è divino, tantochè l'uomo, così nel Teismo, come nel Paganesimo, non potè mai obliare l' universalità degli attributi metafisici correlativi, cioè che la finità è contrapposto e richiamo della Infinità.

16. Terminando, che nell' intelletto splendano queste idee, non possiamo dubitarne, perchè fatto evidentissimo: cioè, idee d' Ente infinito e di cose finite, di natura perfettissima e di cose difettive, di sussistenza necessaria e di esistenze contingenti; idee d' assoluto e di relativo, d' atto puro e d' atti misti a potenza, di correlazioni necessarie ad *intra* e di correlazioni miste d' interno e d' esterno; idee di Verità, di Bellezza e di Bene per essenza, di vero, di bello e di buono partecipati. Nè gli oggetti di queste idee possiamo prenderli per forme concettuali soggettive, nè per le condizioni della natura; sì l' idea di Dio ha un oggetto suo proprio ed un valore oggettivo. Il quale vien significato dagli stessi errori pagani, da' simboli

sacri e dalla simbologia naturale, per cui l'universo accenna cosa che lo travalica e da cui deriva, come un riflesso di cristalli simboleggia il Sole. L'indefinito poi congiunge il finito all'Infinito. La torre di *Palazzo Vecchio*, se nell'ombre notturne si vela di nebbia e pare si dilegui nel profondo de' cieli, è più sublime pel suo mistero e più scuote la mente; e se nei giorni chiari, quando l'arditissima torre ci sta dinanzi ben definita, l'animo sente scendere di lassù memorie tanto varie e indelebili di libertà e di servitù, di gloria e di dolore, di vita e di morte, nell'oscurità indeterminata un che di più intimo e di più alto si muove dal cuore, cioè il pensiero dell'immensità.

CAPITOLO VII.

Idea di Creazione.

SOMMARIO.

1. Possibilità razionale della creazione. — 2. Vi ha nel pensiero umano questa idea dell'atto creativo, cioè di Causa prima. — 3. L'idea di causa si distingue dall'idea di sostanza; — 4. e si riferisce ad un che, il quale comincia *dal nulla* quanto all'esistenza, benchè non quanto alla potenza; — 5. si riferisce, poi, ad un termine distinto essenzialmente dalla causa, o *ad extra*. — 6. Più vera e più potente fra tutte le cagioni è l'intellettiva. — 7. La Causa creatrice si distingue dalle cause naturali, perchè alla totalità delle cose preesiste la possibilità pura; — 8. perchè il soggetto, cioè la sostanza, si produce *ad extra;* — 9. e perchè avvi efficienza intellettuale assoluta: — 10. onde la Causa creatrice fu chiamata Verbo in tutte le tradizioni sacre, e il mondo è arte di Dio; — 11. la quale produce una somiglianza divina nell'universo, mentre Dio non somiglia i finiti e li trascende. — 12. Gli errori e i dubbj sul dogma razionale di creazione nascono dalla fantasia, — 13. e dallo sdegnare il mistero, comune ad ogni causalità; — 14. sicchè gli errori provocarono lo svolgimento del Teismo nell'età de' Padri e de' Dottori, — 15. e nell'età della Riforma e del Rinnovamento. — 16. L'idea di creazione ha tanta importanza, perchè risguarda la Causa universale.

1. Se gli attributi metafisici recano a pensare necessariamente la loro correlazione, cioè infinito e finito, assoluto e relativo, necessario e contingente, ec.,

or questa relazione che cosa è? o come la pensiamo noi per natura de' concetti stessi ch' essendo correlativi, o appunto perchè correlativi, inchiudono un altro concetto di congiunzione o di relazione fra due termini opposti? Di fatto, se quelli si pensassero disgiunti, come potrebbero poi nell' apprensiva intellettuale stare uniti per modo che l' uno richiama sempre l' altro? Bisogna perciò esaminare siffatta relazione, che dicesi creazione comunemente. Il quesito nostro è pertanto d' esaminare la *possibilità logica* d' una idea così sublime, rappresentatrice della *possibilità metafisica;* perchè, trovato come nulla d' assurdo v' abbia logicamente nel concetto di creazione, troviamo ancora ch' essa è *ontologicamente* o *metafisicamente* possibile. Però il quesito si distingue in tre parti: prima, nel nostro intelletto c' è davvero l' idea di creazione, facendoci pensare una relazione d' efficienza o di causalità?; secondo, l' efficienza creatrice come si distingue assolutamente da ogni altra?; terza, come poterono su di essa nascere tanti dubbj ed errori? Certo, è argomento di suprema importanza; giacchè, quantunque i Teisti e gli avversarj dissentano sul sì e sul no, tutti consentono nel dire che il divario fondamentale fra il Paganesimo e il Teismo ebraicocristiano sta nel dogma di Dio creatore, e che indi si spiegano due civiltà diverse, e però due Letterature, due manifestazioni dell' Arte, due Filosofie, due Enciclopedie, due Storie. Nella nostra età ogni dottrina si vuole *pratica*, o efficace ne' fatti umani: e quale sarà più pratica ed effettuabile di questa, che originava tutto quanto un incivilimento nuovo, per molti secoli e

in ogni paese incivilito, ma senza escludere quanto era di buono, di bello e di vero nella Gentilità?: dottrina che dimostra il perchè tanto differiscano fra loro l'Alighieri e Omero, le Madonne di Raffaello e la Venere greca, le legislazioni cristiane sullo stato delle persone e ogni legislazione pagana, il Teismo e il Paganesimo. Si esamini attentamente la cosa ch'è nobilissima ed effettiva.

2. Primieramente: vi ha questa idea nell'intelletto umano, e che ci fa essa intendere? Sul valore oggettivo dell'idea di creazione si potrà più o meno disputare; ma che nel pensiero umano vi sia implicitamente o esplicitamente, ciò a disputarsi è impossibile, perch'essa è un *fatto* universale. Se i Filosofi pagani la sconoscevano, era uno sconoscere riflessivo che importava il conoscere nativo. E che dicevano gli Orientali, i Greci e i Latini? Essi, per identificare Dio con l'essenza dell'universo, come i Vedantini, gl'Jonj e gli Eleati, o per fare un Dio coeterno alla materia, come Platone, Aristotile, Cicerone, o affatto per negare una cagione prima e divina, com'Epicuro e Lucrezio, contraddicevano le persuasioni popolari, dicendo: *ex nihilo nihil fit, dal nulla non si fa nulla*. Il popolo poi, sfornito d'insegnamenti religiosi non corrotti, da un lato esagerava il concetto di potenza creativa, che pone cominciato dal nulla il mondo, e da un altro mescolava l'idea con fantasmi materiali: ossia esagerava, reputando venisse immediatamente (e in ciò Lucrezio contraddiceva con ragione) da causa creatrice ogni cosa che cominci, e quindi ogni feno-

meno; mescolava poi l'ideale con fantasmi, quando immaginava Dio a somiglianza dell'uomo e d'altre cose naturali. Non avrebbero adunque saputo negare i Filosofi pagani la possibilità del *fit ex nihilo divinitus*, come disse Lucrezio, senz'averne l'idea essi col popolo, l'idea cioè del prodursi *divinamente* il primo cominciamento dell'universo. E la medesima idea è comune agli Ebrei ed a'Cristiani, che la riconoscono esplicitamente. Or la ragione d'un fatto sì universale non abbiamo difficoltà a scoprirla; perchè, date nell'intelletto le due idee *correlative* d'Infinito e di finito, da una parte il finito si concepisce cominciato, se no sarebbe infinito nell'esistenza, e da un'altra parte l'Infinito si concepisce non cominciato, se no sarebbe finito; e poichè il cominciare richiede una potenza che faccia cominciare, o per cui la cosa venga dal non essere all'essere, quindi accade, che ognuno intende il cominciamento del finito procedere dalla potenza dell'Infinito. L'idea pertanto di un legame fra gli attributi metafisici correlativi non può negarsi, come fatto intellettivo; e intendiamo per essa un che cominciato e un che onde comincia tutto, ossia una relazione di causalità.

3. Sicchè per intendere il valore logico dell'idea ch'esaminiamo, bisognerà chiarire l'idea generale di causa. Generalmente chi dice *causa* intende una cosa che ne produce un'altra, come i genitori producono i generati. Produrre, poi, vale una operazione, da cui procede l'effetto, ch'è la cosa prodotta. Quest'analisi pura del concetto di causa non ammette

dubbio, come non può dubitarsi che il concetto di triangolo valga una superficie, chiusa da tre linee rette. Badisi ora, che produzione significa bensì un'operazione, ma viceversa non ogni operazione significa produzione o efficienza causale; giacchè, quantunque ogni operazione importi certamente un che operato, cioè un termine dell'atto, come all'artista è termine un suo lavoro, tuttavia il termine si distingue: altro è interno, immanente, intrinseco all'agente stesso, come i pensieri che l'intelletto produce dentro di sè; e altro è viceversa esterno, transeunte, o estrinseco all'agente, come l'opera dello scultore, distinta essenzialmente dall'idea che serve d'esemplare a lui, distinta dal suo intelletto che forma entro di sè l'idea, e distinta dal soggetto che possiede la facoltà intellettiva, cioè dall'anima dell'artista. Or chi dice causa, intende proprio questa seconda operazione, transeunte, non interna, con termine distinto essenzialmente da chi opera, cioè *ad extra*, come dicono le Scuole, non *ad intra*. L'operare con termine interno si dice più proprio delle sostanze, quasi entità che sostiene in sè l'opera sua; così, sostanza de' proprj pensieri è l'anima, e un corpo è sostanza de' suoi modi e delle sue qualità. L'operare interno, poichè v'ha un termine operato, somiglia dunque in ciò all'esterno, ch'è il causativo; ma differisce appunto come l'esterno dall'interno. E che cosa intendiamo noi parlando di creazione? Certamente d'una operazione con termini esterni, non del *generato* nell'essenza eterna, o dell'idea che *partorisce amando il nostro Sire* (direbbe l'Alighieri), bensì d'un che *fatto*, e però di cosa essenzial-

mente distinta da Dio; perchè ne' due concetti correlativi d'Infinito e di finito non s'intende già un termine interno all'Infinito e che allora non potrebb'essere fuorchè infinito, sì un'entità esterna o essenzialmente distinta. Non possiamo discutere su quest'analisi pura de' concetti metafisici, somigliante all'analisi del Matematico.

4. In ogni causa dunque abbiamo due requisiti, l'uno da parte dell'effetto, l'altro da parte della causa stessa: da parte dell'effetto è il suo cominciare; da parte della causa è l'operare suo *ad extra*, o un che distinto essenzialmente. Guardiamo prima il cominciare. Che mai vuol dire cominciamento? Significa che una tal cosa, la quale non era, viene all'essere; e possiamo dire, ch'ogni effetto viene dal nulla, *ex nihilo*. Ma forse, perchè il nulla diventa essere? No, certo. Tra il nulla e l'entità corre un abisso, cioè contradizione assoluta. Ogni cosa che comincia, intendiamo che l'esistenza sua fosse possibile innanzi; e la possibilità non può essere il nulla, e quindi è un'entità. Qual'entità? La potenza di produrre l'effetto, e che si dice causa; come la possibilità de' generati è un'entità nella potenza generatrice. Dal nulla pertanto viene l'effetto *quant' all' esistenza sua*, perchè prima di cominciare non esisteva; e chi dicesse, per esempio, che un uomo esisteva prima di nascere, farebbe ridere. In ciò tutti gli effetti s'assomigliano, così dell'efficienza divina, come dell'efficienza mondana; benchè v'abbia poi un essenziale divario, che fra poco noterò. Difatti, quand'un corpo riceve un urto e si muove, non vi ha forse un movimento che prima non v'era? Quando

germina da un seme la pianta, o si genera un animale, non forse vi ha di nuovo una sostanza composta? imperocchè preesistevano sibbene le sostanze elementari della pianta e dell'animale, ma quel composto individuale non c'era innanzi. Quando si produce, per l'impressione d'un corpo su'nostri sensi, una sensazione nuova, sensazione di colori, di suoni, di odori, di sapori, di qualità tattili, forse avevamo noi per l'avanti la sensazione stessa? Non può dunque negarsi che ogni effetto, non quanto alla sua potenza, sì quanto alla sua esistenza, primachè cominci, non è, o ch' esso deriva *ex nihilo*. Se tutto già fosse in atto, non vi sarebbe la possibilità del nuovo, e il mondo non sopporterebbe mutazione.

5. Questo per parte dell'effetto: per parte della causa poi, l'operare suo è *ad extra*, ossia produce un effetto essenzialmente distinto. Nelle cose finite l'operazioni anco interne generano un che nuovo, il quale pertanto comincia *ex nihilo*, perchè *ogni mutamento significa un che cessato e un che cominciato;* così, un pensiero che si genera nel mio intelletto, succede ad altri pensieri, ed esce in atto dalla potenza intellettiva. Ma ciò non basta per la causalità, quantunque somigli ad essa, richiedendosi ancora un termine dell'operazione, distinto essenzialmente da questa e dall'operante; come un figliuolo si distingue dall'atto generativo e da'suoi genitori. Manifestamente in ogni causa si dà sempre *un che operato ad extra*. Trattando di cause finite, abbisognano, è vero, due soggetti: l'uno che opera ed è la cagione; l'altro, su cui la cagione

opera il suo effetto, come sarebbe il marmo su cui fare la statua; ma è certo poi, che la causa produce veramente qualcosa nel soggetto, su cui opera, come lo scultore produce la statua che il marmo non produrrebbe mai da sè stesso. Che cosa v'è nel soggetto, su cui la cagione produce un che nuovo? V'è la capacità o *potenza passiva* di ricevere i modi, che per impulso di quella escono in *atto*, come la statua. Che cosa v'è nella causa? V'è la *potenza attiva* d'informare il soggetto esteriore per guisa, ch'esso ritrae la forma o somiglianza della cagione; sicchè la statua somiglia l'esemplare o l'idea dello scultore, i figliuoli somigliano i genitori, le sensazioni ritraggono la diversità delle cagioni esteriori e ne porgono i segni, un moto de' corpi obbedisce all'urto, e via discorrendo. Senza l'intelletto dell'artefice, senza la specie de' generanti, senza la diversità de' sensibili esterni, non potrebbe in eterno, nè il marmo avere quel simulacro, nè generarsi un uomo e un animale della medesima natura e somiglianza, nè la potenza sensitiva uscire in sensazioni, ciascuna diversa dall'altre per qualità e intensità. Dunque la causa veramente produce *ad extra* qualcosa; perchè la capacità di un tal modo d'essere s'acchiude bensì nel soggetto, su cui cade l'operazione, ma, senza la virtù dell'efficienza operativa, non viene all'atto, nè prende quell'essere proprio. Ecco il perchè i Panteisti, ponendo l'identità essenziale d'ogni cosa, sono costretti a negare ogni causalità nel suo *proprio* significato.

6. Tra le cause poi, la causa più vera e più po-

tente si è l'intellettiva, cioè volontaria e libera; com'appunto gl'intelletti stanno nel grado più eminente dell'essere. L'intelligenza produce un effetto che si conteneva in essa *formalmente*, ossia per l'idea esemplare dell'effetto medesimo, anzichè *materialmente*, a quel modo che il generato si contiene materialmente nel seme, o la pianta nel germe, o il moversi d'un corpo nel moto del motore; talchè l'effetto discende intero dall'idea, come la forma scolpita nel marmo, e non da semenze preesistenti: e però l'arti belle, tanto più sono degne, quanto più inventive. Producendosi per un'idea, l'effetto, com'è preconosciuto dalla sua cagione, così, venuto in atto, sta presente a questa, vo' dire all'intelletto; e perciò le cause intellettive sono consapevoli dell'attinenza tra effetto e causa, mentrechè le non intellettive ne sono inconsapevoli; così, l'api e i castori non sanno, mossi da segreto istinto de' loro bisogni sensitivi e degli organi loro, la meraviglia di quelle lor case e degli alveari. Tantochè le cause intellettive soltanto hanno in sè ragione di cause finali, proponendosi un fine, come l'uomo se lo propone in ogni sua opera; ma le non intellettive, quantunque abbiano un fine, non se lo propongono, perchè l'ignorano; e però gli uccelletti, nati in casa e volati via di gabbia, fanno il nido in aperta campagna, come i loro genitori, quantunque non abbiano mai veduto nidi, che dunque non preconoscono e ne ignorano il perchè. Onde gl'intelletti sono altresì cause in più proprio e stretto significato, perchè non dipendono da necessità veruna, sì dalla conoscenza; dove ogni altra causa produce ne-

cessitata, e, in quanto necessitata, è un effetto che divien cagione; come un corpo urta, perchè già urtato, e un animale genera, perchè commosso da leggi fisiologiche. Però la causa intellettiva può causare per amore dell' oggetto, anzichè per tendenza o fisica o sensitiva; come l'artista per amore del bello, lo scienziato per amore del vero, l' uom buono per amore del bene in sè medesimo. E quindi l'intelletto è la causa più potente; perchè gli effetti grandissimi e talvolta terribili della materia dipendono da una somma di forze particolari; ma gli effetti, viceversa, intellettuali dipendono molte volte da un' idea unica e da un intelletto solo che dirige ogni altra causa; come il Cristianesimo, rinnovatore di tutta una civiltà, procedè dal suo Fondatore, o come, in un ordine men' alto, ma derivante da quello, il rinnovamento della Fisica e l' Arti che ne scaturiscono mirabilmente, procederono dalla mente di Galileo. Or la Causa creatrice, se badiamo all'idea di relazione fra il finito e l' Infinito, si pensa intellettiva da noi; perchè il finito non può contenersi materialmente nell'Infinito (contraddizione manifesta), sì nell' idea eterna.

7. Risoluto il primo quesito sulla realtà dell' idea di creazione e su ciò ch' essa ne fa conoscere, più brevemente possiamo risolvere gli altri due quesiti. Veniamo al secondo: come si distingua la creazione da ogni causa finita. Ogni causa, *quanto all' esistenza che non era innanzi e che comincia*, produce l' effetto dal nulla; e ogni effetto è *ad extra*, cioè *distinto essenzialmente dalla causa;* e la causa più vera e più po-

tente si è *l'intellettiva:* ecco ciò che abbiamo trovato nel nostro esame dell'idea. Anche la causa creativa produce *dal nulla, ad extra, intellettualmente;* ma con quale differenza? Certo la differenza nel modo dev'essere infinita, come infinitamente dal finito differisce l'Infinito. Produce dal nulla gli effetti; ma ecco il divario. Chi dice causa, forse non dice, com'abbiamo dimostrato, un produrre tal cosa che già non era in fatto, in realtà, ma soltanto nella possibilità sua o in potenza? Or quando si pensa una successione d'effetti, che l'uno procede dall'altro, e ciascuno è causa ed effetto, la loro possibilità non è assoluta, non è (vo'dire) possibilità pura, perchè inizialmente l'effetto preesiste: nella semenza l'animale, nel germe la pianta, nella materia la capacità della forma e del moto come la capacità nel marmo di ricevere un simulacro; insomma, nel soggetto, su cui cade l'operazione, *la potenza passiva* che viene all'atto per *l'attiva potenza* della cagione, preesisteva. Sicchè la possibilità dell'effetto risulta insieme dalla cagione e dal soggetto passivo. Ma poniamoci mente, se a ciascuno effetto singolare può e deve precedere una realtà finita, dove quello si contiene in potenza, invece alla *totalità* degli effetti o alla totalità della serie dee precedere la possibilità pura; imperocchè ci contraddiremmo del pari, così a mettere una serie infinita di finiti, perchè il finito esclude l'infinito, come dicendo che alla *totalità* precede qualcosa d'esistente. Perciò la possibilità pura è *assolutamente* nella Cagione infinita, che, *quanto all'esistenza,* produce assolutamente dal nulla, ma non quanto alla *potenza sua* che anzi non è limitata, e

quindi è Causa nel significato pieno e assoluto della parola.

8. Onde altresì *produce assolutamente ad extra.* Vediamolo. L'operazione d'ogni causa importa bensì un termine distinto per essenza; ma le cause finite non possono produrre le sostanze semplici o elementari, sì solamente i modi della sostanza e i composti. La ragione di ciò è manifesta. L'operazione segue la natura dell'operante, *actus sequitur esse,* cioè si proporziona e conforma necessariamente alla natura di ciò che lo produce, nè quindi può superare la natura del principio, da cui deriva; e come nessun ente finito ha il suo essere sostanziale per natura sua propria e necessaria, ma lo riceve, altrimenti sarebbe necessario e infinito, e soltanto, data la sostanza ch'è l'essere fondamentale in cui esistono le potenze varie, gli atti si producono da esse e i modi che informano la sostanza stessa operatrice; così questa non può produrre la sostanza di altre cose, chè sarebbe un superare con l'atto la propria natura, e, soltanto, date le sostanze del mondo, può effettuare fuori di sè ciò che altresì può fare in sè medesima o i modi nuovi, che, quant'alla materia inanimata e animata, sono i nuovi composti e le nuove forme, e, quant'all'anima, l'impulso in altre anime a nuovi sentimenti e pensieri. Viceversa, poichè l'Infinito, avendo in sè medesimo la ragione dell'esser suo, è assoluto, s'arguisce, che appunto perciò Egli può produrre le sostanze o l'entità fondamentali, ove s'acchiudono le possibilità de'mutamenti e degli atti secondarj, de'modi acciden-

tali e delle sostanze composte. Quindi la sostanziale creazione, non solo non supera la potenza dell'Infinito, sì è l'efficienza che sola adegua l'infinità. Come le cagioni finite, benchè l'essere non abbiano per sè, sono tuttavia il principio de'loro atti, e possono perciò parteciparli all'altre cose, o informarle di sè, quanto la natura di queste comporta; così la cagione infinita, essendo l'essere per sè, può parteciparlo finitamente a'proprj effetti.

9. Perciò la Causa creativa è *assolutamente* intellettiva. Gl'intelletti finiti producono anch'essi un effetto che si conteneva solo formalmente nell'idea, e non già materialmente; tuttavia, perchè l'effetto possa recarsi all'atto ne'corpi da menti finite, bisogna che preesista un soggetto, dove sia contenuto materialmente, nè quindi l'effetto stesso potrà dirsi che procede in modo assoluto dalla causa intellettuale, sì da questa e ad un tempo dalla materia, ove si effettua l'operazione. Invece, la causalità creativa è un'efficienza mentale in significato pieno, cioè assoluto. Difatti, se, come ho detto innanzi, la possibilità di tutti gli effetti finiti preesiste pura o assoluta nella Cagione, questa non li contiene materialmente, come la semenza de' generanti contiene i generati, o come il germe contiene i vegetali; perchè allora la possibilità pura non preesisterebbe, sì la materia o l'esistenza iniziale degli effetti: ma li contiene soltanto in idea o mentalmente, onde la possibilità ideale vien presupposta di necessità da ogni fatto, da ogni realtà, da ogni contingenza. Si paragona dunque con immagine bella

Iddio all' artista che scolpisce l' idea nel marmo, purchè s' aggiunga che qui l' artista produce il suo stesso soggetto; e benissimo altresì l' Alighieri chiamò arte di Dio la natura, perchè ogni arte scaturisce dall' intelletto, purchè si avverta che la natura stessa è arte divina, e non già solo i modi accidentali. Le quali dottrine, che possono parere astruse a qualcuno, le sa il popolo, quantunque in forma non dottrinale, con mirabile precisione, allorchè dice: il futuro è in mente di Dio, e prima di nascere siamo nella mente di Dio, e ogni cosa fu nella mente di Dio. E però la Causa intellettiva creatrice assegna i fini dell' universo e il fine ultimo d' ogni cosa, giacchè degl' intelletti è proprio l' operare per un fine.

10. Indi si capisce, come il Creato potè assomigliarsi allo splendore od alla luce, perchè i raggj solari non sembrano diminuire la sostanza del sole, a quel modo che l' effetto, procedente dall' idea, non diminuisce la sostanza dell' intelletto. E si capisce ancora perchè la creazione potè assomigliarsi alla *parola*, ch' esprime l' idea o il *verbo* interno, senza emanare da esso materialmente; talchè l' universo parve parola esteriore di Dio, quasi un pensiero esternamente significato, e quasi lo stile d' un libro, dove s' irradia l' intelletto eterno. Perciò non solamente il *Genesi* comincia da significare la creazione com' un atto mentale o quasi parola, *Iddio disse, sia la luce e la luce fu;* non solamente San Giovanni nel suo Vangelo pone il Verbo da principio e che per il Verbo, cioè per la parola, furono fatte le cose tutte; non solo abbiamo

ne' *Salmi* (Ps. 148), *Egli disse e le cose furono fatte, egli comandò e sono create*, aggiungendo che la natura, come le procelle, *faciunt verbum ejus;* ma sì questo concetto e questa tradizione traluce, benchè annebbiata, in ogni teologia pagana: onde ne' Vedi *Brahm* diviene luce o *intelligenza*, che produce la parola feconda d'ogni creazione; il *Tao* cinese corrisponde al *logos* greco ne' due significati di *ratio* e di *verbum*, secondo la dottrina di Laotsè che seguiva la sapienza de' King, libri sacri e antichissimi; e il *Piromis* degli Egiziani è intelletto; e, nella dottrina de' Persiani, da *Zervane Acherene*, tempo senza limiti o eternità, si genera *Ormuzd*, luce e parola creatrice.

11. Siccome poi l' operazione conformasi alla natura dell'operante, e gli effetti conformansi all' operazioni, essendo termini informati da queste, ne segue che l' effetto puro conformasi alla natura della causa propria; e però il mondo, com' effetto di Dio, parola di Dio, arte di Dio, ritrae qualche somiglianza di Dio, com' un libro ritrae la mente dell' autore. Dio è l' ente per essenza, e il mondo è una totalità d' esseri; Dio è ordine di correlazioni sostanziali interne, e il mondo è ordine di correlazioni esterne e interne; Dio è intelletto puro, e il mondo si offre intelligibile agl' intelletti che ne sono il grado più alto. Ma, viceversa, Dio non è simile punto alle cose finite; perchè può ben dirsi che le perfezioni del mondo limitate ritraggono *in modo limitato* la perfezione infinita; ma è impossibile che la perfezione infinita somigli alla defi-

nita, travalicandola immensamente. Però l'Alighieri diceva, che Dio è *verace specchio*

> Che fa di sè pareglio all'altre cose,
> E nulla face lui di sè pareglio (*Parad.*, XXVI);

cioè, Dio è specchio esemplare d'ogni cosa, ma nessuna cosa è specchio a Dio, che non può capire dentro confini. Bisogna poi distinguere la proporzione qualitativa e la proporzione quantitativa o di grado: quella c'è, giacchè le perfezioni del finito si contengono formalmente in Dio, e vi sono esemplate; questa non c'è, perchè l'Infinito supera ogni quantità infinitamente, come dice ancora il Matematico; talchè ogni cosa è simile a Dio nelle perfezioni, nulla è simile a Dio nella infinitudine:

> Vedi l'eccelso omai e la larghezza
> Dell'eterno Valor, poscia che tanti
> Speculi fatti s'ha, in che si spezza,
> Uno manendo in sè, come davanti. (*Parad.*, XXIX.)

12. Se questa è l'idea di creazione, distinta da ogni efficienza limitata, domandiamo finalmente come nascessero intorno a ciò i dubbj e gli errori. Due sono le occasioni loro principali, la *fantasia* e il *mistero*. Prima è la fantasia: perchè tutto ciò che i sensi esterni mostrano all'uomo di visibile, di tangibile o d'altro; e ancora tutto ciò che pel sentimento interno della realtà nostra comparisce nella coscienza; è tutto di cose che cominciano da una potenza preesistente in quel soggetto, dove accadono i mutamenti; come il germinare de'virgulti dalle radici, partorirsi l'animale

o uscire dall'uovo, dall'intelletto scaturire il pensiero, dall'intimo del ragno svolgersi la tela, sgorgare i raggi dagli astri, e via via: ma un cominciare, senza preesistente potenza nel soggetto, ciò i sensi esteriori, nè il sentimento interiore ci mostrano mai; talchè l'idea di creazione non può derivare da percezioni sperimentali, sì è idea pura che sta in mezzo a' concetti supremi correlativi. Ma intanto, poichè la fantasia, che riproduce le sensazioni del corpo e i sentimenti dell'animo, s'unisce sempre alle nostre idee più astratte e più remote dal sentimento e da'sensi per natura dell'uomo ch'è intellettivo e sensitivo; e poichè specialmente il fantasma sorge più vivo, quando un'idea trae gl'intelletti ad ammirazione, come dell'Onnipotenza che ispirò i grandi Poeti antichi e i moderni; succede che l'immagine della fantasia possiamo confonderla con l'idea, e allora s'originano gli errori, perchè dimentichiamo l'eccedere infinito dell'atto creativo in paragone d'ogni efficienza creata. Ed ecco nascere il Panteismo e il Dualismo. Come i raggi escono apparentemente dal sole, o la tela del ragno dalle viscere di questo, e il generato da' generanti, ed il pensiero dall'intelletto; così parve a' popoli ed a certi Filosofi che le cose uscissero dall'essenza di Dio e unificate con questa essenzialmente, a quel modo che un pensiero si distingue, ma non si separa dall'anima. E ancora Dio essendo causa intellettiva, l'immaginazione ce lo rappresenta com'un artista che lavora il marmo; e così Dio s'immaginò da certuni quasi plasmatore della materia coeterna, o quasi architetto dell'universo, anzichè come creatore. Così venne dimen-

ticato il principio matematico dell' incomparabilità fra il finito e l' Infinito.

13. L' altra occasione d' errore o di dubbio si è il Mistero, da cui repugna la speculazione sconfinata. Infatti, l' uomo conosce le cose per le relazioni che queste hanno con esso, e che l' animo ha con sè medesimo; talchè le cose s' apprendono per via de' fatti, e passiamo da questi con l' intelletto a ciò che li produce, anzichè muovere dal principio de' fatti e vedere com' e' si generano; e la conoscenza degli oggetti, venendo commisurata dal fatto, l' essenza (o il principio) direttamente ci rimane oscuro. In ogni cognizione avvi perciò evidenza a un tempo e oscurità. Così la relazione fra gli oggetti e l' animo, e la relazione stessa interna nostra, è insieme la più evidente fra tutte le apprensioni e la più misteriosa. Quello che apprendiamo di chiaro ci fa intendere non la parte occulta, ma ch' avvi una parte occulta, presupposta evidentemente dalla prima: così il pensiero ci fa intendere un principio pensante, da cui esso viene, quantunque il modo si nasconda. L' evidenza del conoscimento e i misteri son sempre non divisibili. Perchè, domandava il Lacordaire ad un uomo che negava ogni mistero e sedeva con lui a mensa, perchè il fuoco strugge il piombo ed accaglia l' uova? Or quando si sale con la mente alla causalità divina, il mistero si fa più fitto, mentrechè l' evidenza si fa più luminosa. Il primo si fa più fitto, perchè l' Infinito trascende la mente; si fa più lucida l' evidenza, perchè, quantunque ignoriamo il *modo* dell' efficienza creatrice, que-

sta solamente ci spiega il principio della natura. Or coloro che sdegnano l' oscurità del modo, negano la causalità assoluta. Ma siccome la negano per il mistero del creare *dal nulla* e del creare *ad extra*, succede che vengano altresì a negare ogni altra causa, giacchè ognuna pur produce *dal nulla* e *ad extra*. E i fatti stanno in conferma di ciò che io dico; perchè dal negare la causalità divina o il conoscimento di questa deriva poi lo Scetticismo universale, come la dottrina dell' Hume, del Kant e de' Positivisti eccessivi che impugnano qualunqu' efficienza, per mettere solo la serie de' fenomeni. Negato dunque il mistero, si nega l' evidenza che gli è compagna; e negato l' arcano, s' afferma ogni assurdità.

14. Gli errori e i dubbj, essendo occasionati dalla fantasia e dalla intolleranza di un che ignoto, eccitarono, viceversa, la dottrina del Teismo a combatterli ed a meglio determinarsi. Nella età prima del Cristianesimo i Padri s' opposero al *Dualismo* de' Greci ed al *Panteismo* degli Gnostici. Meglio determinarono l' idea dell' Infinito, e ne tirarono tre conseguenze principali: l' una, che la potenza dell' Infinito è onnipotenza, nè quindi può paragonarsi alla causalità finita; poi, che solo l' Infinito può pensarsi eterno, giacchè l' eternità è infinità, nè possono dunque ammettersi due infinità o due principj coeterni; e infine, che Dio non può essere causa materiale del mondo, sì formale o intellettiva, e quindi creatrice. Gli Scolastici, nell' epoca seconda dell' Evo Cristiano, vennero contro gli Arabi a più direttamente paragonare l' efficienza

divina con le cause naturali, movendo da una dottrina d'Aristotile per dedurne ciò ch' egli non aveva conosciuto. Aristotile diceva, che l'attività delle cagioni trae in atto la potenza della materia, e che tanto più l'energia delle cagioni è maggiore, quanto più la potenza passiva è remota dall'atto, come più si richiede a muovere un corpo quieto che a sollecitare il già mosso, e più a riscaldare un corpo frigido che ad infocare un combustibile. San Tommaso, dunque, ne tirò un'illazione: che cioè, più o meno, pur sempre avvi proporzione fra l'attiva potenza causale e la passiva potenza d'un soggetto, il quale ha in sè capacità d'uscire a quell'atto; ma quando si produce il soggetto stesso, allora la proporzione dal niente all'esistenza è infinita, cioè fuori d'ogni proporzione finita. (D. Th., Pars. I, qu. 45, a. 5, ad 3.)

15. Poi nell'epoca della Riforma, i primi Teisti, piucchè ad esaminare il concetto di creazione, si dettero, perchè li stringeva lo Scetticismo di quell'età, a maneggiare gli argomenti sull'esistenza di Dio, sì gli argomenti *dialettici*, sì pure i *cosmologici;* ossia, o a provare Dio con l'idea che n'ha la mente, od a provarlo per l'esistenza del mondo. Ma in progresso, dacchè i Panteisti e i Materialisti ripeterono l'antico assioma, *dal nulla non si fa nulla,* e reputarono a ciò contraddire il dogma di creazione, i Teisti han preso più cura di specificare in qual significato si dice che Dio crea *ex nihilo:* dimostrando, che dicesi questo per escludere la preesistenza materiale dell'universo nell'essenza di Dio, e poi per palesare più chiara la

natura intellettuale dell'atto creativo, e anche per distinguere la causalità finita che produce i modi dal nulla, non però il soggetto, dalla causalità infinita che produce il soggetto stesso; talchè i Teisti hanno concluso, che anzi la dottrina della creazione non contraddice, ma concorda con l'assioma dell'*ex nihilo nihil*, perchè si nega che un effetto possa darsi senza una causa reale, mentre Dio è causa realissima o infinita. E più presso a noi, dacchè l'Hegel diceva che il *divenire* si è concetto supremo e fatto supremo, e che tutto nel mondo è divenire da un' essenza indefinita, i Teisti, mentre affermano anch'essi questa perpetua novità, negano che la Cagione prima debba concepirsi non in atto, sì potenziale o indefinita, che alla sua volta abbisognerebbe d'un'efficienza in atto e distinta da essa per determinarsi.

16. Vennero risoluti, pertanto, i tre quesiti. Abbiamo noi l'idea di creazione e che cosa intendiamo per essa? L'idea di creazione si velava nel mondo pagano, rifulge nel Teismo ebraicocristiano, unisce i supremi concetti correlativi, e fa intendere una causalità che, com'ogni causalità, produce *ad extra*, produce *dal nulla*, ed è *intellettiva*. In che modo si distingue la causa infinita dalle finite? Si distingue così: 1° l'effetto assolutamente comincia dal nulla, perchè la possibilità pura dee precedere la totalità degli effetti; 2° l'efficienza è assolutamente *ad extra*, perchè non presuppone un soggetto, dove operare; 3° la causa è assolutamente intellettiva e quindi libera, perchè l'effetto procede assolutamente dall'idea

e ad un fine, quasi parola esteriore del Verbo eterno e quasi arte, che la mente dell'artefice imprime nell'opera. Come si originarono i dubbj e gli errori? Da confondere i fantasmi con l'idea, talchè i Panteisti sorsero e i Dualisti; o da rifiutare il mistero, comune ad ogni causalità e ad ogni attinenza, talchè provenne lo Scetticismo: errori che hanno incitato più e più lo svolgimento del Teismo per confutarli.

CAPITOLO VIII.

Idee relative all'Entità della Natura.

SOMMARIO.

1. Argomento; le condizioni dell'entità: Prima condizione della natura, per l'essere suo, il *quanto*; — 2. che si distingue nell'*unità*, — 3. nel *numero* — 4 (che non può essere infinito), — 5. e nella *unione delle unità*. — 6. Condizione seconda per l'essenza, il *quale*; — 7. che si distingue nella *varietà*, — 8. nella *contrarietà*, — 9. e nella *somiglianza*; — 10. più notevoli dove la natura è più alta. — 11. Terza condizione per l'esistenza, il *quando*; — 12. che si distingue nel *momento*, — 13. nella *successione*, — 14. e nella *durata*; — 15. non predicabili dell' Eternità. — 16. Conclusione.

1. Esaminato l'ordine primo degli universali, o gli analogici, esaminato l'ordine secondo degli universali, o gli attributi metafisici, resta l'ultimo, cioè le *condizioni universali* della natura creata o finita. Noi le troveremo, nè possiamo trovarle altrimenti, nell' universalità delle idee supreme, che sono, come già s'è visto, l'entità, l'ordine dell'entità e l'ordine del conoscimento; sicchè scruteremo in tre capitoli, prima l'idee relative all'entità della natura, poi le relative all'ordine della natura, infine le relative al conoscimento naturale. Così verrà compiuto l'esame degli universali. Cominciamo dall'entità, distinta ne'tre concetti d'*essere*, d'*essenza* e d'*esistenza*. S'esamini dun-

que avanti il concetto dell'*essere*, e poi gli altri due. L'*essere* d'ogni cosa finita ci manifesta una quantità o il *quanto*, così nell'esperienza, come nel concetto puro di cosa finita: nell'esperienza, giacchè la percezione interna di noi medesimi e la percezione delle sensibili cose ci mostrano la moltiplicità degli oggetti, o sostanzialmente distinti fra loro, come ciascun di noi da ogni altra cosa, o distinti accidentalmente, com'un pensiero dagli altri pensieri e una sensazione dall'altre sensazioni; nel concetto puro dei finiti, giacchè, mentre l'infinità non può essere che una, la finità invece, appunto perchè ha limiti, può avere moltiplicità indefinitamente. E anzi, con la moltiplicità delle sostanze, non compresa dagl'intelletti, e con l'indefinito moltiplicarsi degli effetti e de'mutamenti, la natura finita ritrae una qualche somiglianza dell'Infinito; e per questa e per altre somiglianze che vedremo, s'intende il perchè gli uomini abbian'avuta occasione all'errore di far divino l'universo. Il concetto di quantità, poi, evidentemente si compone di tre idee: *unità, numero, unione delle unità* fra loro.

2. L'unità è nel nostro pensiero fra l'idee più lucenti, e però, con l'idea di numero, se ne forma l'Aritmetica. Ogni cosa non può concepirsi fuorchè *una*, se no avremmo più cose, non una cosa; non già un uomo, bensì più uomini; non già un animale, bensì più animali; non una pianta, un minerale, un che qualunque, sì una moltiplicità di piante, di minerali, e via discorrendo. E avvertasi, che l'unità si distingue in *semplice* ed in *composta*: semplice, quando

non possiamo scioglierla in altre unità, e quindi è contrapposta propriamente alla moltiplicità e la esclude in sè medesima; composta, quando molte unità sieno fra loro unite. Ciò poi, o è in astratto, come si fa dall'Aritmetica, se diciamo *un* centinaio, e come si distingue le frazioni dell'unità; o è nelle cose reali, quando più cose formano un tutto, come i corpi non organati e gli organati. Ma, pongasi mente, come nel pensiero astratto, così nella realtà delle cose l'unità composta presuppone l'unità semplice o non divisibile, appresa dall'intelletto, non da'sensi; e la ragione di ciò risplende chiara, perchè un'entità, se divisibile, non è un'entità in significato strettissimo, ma più entità unite fra loro; e la divisibilità poi significa distinzione di più entità, anzichè un'entità in sè medesima, la quale sè da sè non può dividere, ma si divide da ciò che non è dessa. Come il numero non può concepirsi senza unità, e se l'unità è composta, è numero che richiede perciò a fondamento l'unità vera e propria; così ogni composto reale implica sostanzialmente le semplici entità che lo compongono. Queste il sommo Leibnitz chiamava *monadi*, cioè unità non divisibili, che compongono l'armonia dell'universo, a quel modo che i suoni elementari della scala formano l'armonia e la melodia musicale. Avvertiamo pure, che le unità della natura vanno distinte dall'Unità infinita; perchè questa, essendo infinita, non può avere limite, dove anzi l'unità finita è limite, o distinzione da ogni altra cosa, e può ricevere moltiplicità di relazioni esteriori, e però d'atti e di mutamenti, come sperimentiamo nell'anima nostra, che,

semplice in sè medesima, pur si trasmuta continuamente nelle sensazioni e ne' pensieri.

3. All' unità dunque si contrappone l' idea di numero, e ogni cosa è numero nella natura. Già, com' ho detto, ce lo porge il concetto de' finiti; ma poi ce lo conferma l' esperienza. *Numera le stelle, se puoi;* è scritto nel *Genesi;* e queste medesime parole mi ripeteva una notte l' astronomo Donati, di onorata e dolorosa memoria, mentre su' bellissimi colli dell' Osservatorio m' additava il cielo stellato. E numera, se puoi, le stille del mare, i granelli dell' arena, le molecole dell' aria. Dalle minime cose alle ingenti, come dagli atomi veduti col microscopio a' globi del firmamento, il numero trapassa ogni umana comprensione. Nè ciò basta: non solo è innumerabile a noi la quantità delle cose coesistenti, ma sì delle successive. Numera, se puoi, la successione de' tuoi stessi pensieri, non solo dappoi che siamo nati, ma d' un giorno e d' un' ora; numera, se puoi, le generazioni che furono e che saranno, le piante che nascono e che muoiono, i mutamenti d'un corpo vivente dal suo nascere al morire, i mutamenti dell' aria e dell' acqua, i minuti de' secoli che son passati dal cominciamento del mondo e che passeranno senza termine alcuno. Un fiorellino empie d' odore una stanza: numera, se puoi, le molecole emanate da esso. Ecco la sapienza di quel detto, che le cose tutte furono create con *numero, peso* e *misura;* e quindi si capisce l' antica dottrina pitagorica intorno alle unità e a' numeri, non considerati astrattamente, sì nel concreto. E poichè già ho rassomigliato le

unità reali alla scala musicale, ricorderò che la Musica è numero, e perciò il contrappunto si vale dell'Aritmetica; e altresì è numero il verso poetico, che non solo riceve una misura di sillabe, ma le sillabe poi, secondo il numero ed il suono delle loro lettere, fanno i versi più o meno numerosi nell'armonia, come più gli esametri di Virgilio, paragonati con quelli d' Ovidio, e gli endecasillabi della *Gerusalemme Liberata* piucchè le *Sette Giornate* del Tasso.

4. S'è detto, che le unità composte prosuppongono sempre, avendo numero, le unità semplici. Or qui c'incontriamo nell'opposte dottrine aristoteliche, ripetute dagli Scolastici, sulla infinita divisibilità della materia, e combattute fra noi valorosamente dal Galluppi. Bisogna distinguere, come diceva il Dumas (*Lett. sulla Chimica*), fra le molecole sensibili e le molecole non sensibili. S'arriva col microscopio ad un minimo, che il senso e l'arte umana non potrebbero più scomporre; ma poichè quel minimo, essendo pur visibile, ha estensione, potrebbe scomporsi ancora, e l'intelletto soltanto se n'accorge, che giunge col pensiero alle *molecole veramente semplici* o non composte, perchè il numero non può stare senza unità. Or come mai si potè immaginare divisibile all'infinito la materia? Per due cagioni: per la *sensibile* divisibilità indefinita, e per l'indefinita divisibilità *astratta*. Certamente, finchè l'occhio può scorgere le minuzie de' corpi, queste sono estese, tantochè potrebber dividersi; onde s'arguì, equivocando fra l'apparenza sensibile e l'entità intelligibile, avere la materia un'infi-

nita divisibilità, o senza termine alcuno. S'equivocò poi a quel modo, perchè astrattamente si può ideare, come fa l'Aritmetico, un'indefinita divisibilità dell'uno in frazioni, e un'indefinita somma e moltiplicazione d'unità. Ma distinguendo da ciò che il senso corporeo può mostrare, a ciò che apprende l'intelletto sotto l'apparenza, e distinguendo poi dal pensiero astratto il concreto, allora l'equivoco si risolve. Difatti, se *infinitesimi* sono chiamate l'ultime semplicissime unità, quasi alcun che non chiuso da'confini dell'estensione o d'una figura, va bene; ma se intendiamo i corpi divisibili all'infinito realmente, allora ogni corpo sarebbe composto di numeri infiniti: supposizione assurda, giacchè il più e il meno essendo limiti, nè perciò un infinito potendosi dare (checchè ne dica il Cavalieri) maggiore d'altro infinito, seguirebbe che la parte d'un corpo, come infinità di particelle divisibili, sarebbe uguale al tutto, pur d'infinita divisibilità. Anzi, non può darsi numero attualmente infinito; perchè l'infinito esclude ogni possibilità di più e di meno, di parti e di tutto, e, insomma, di confini. Numero reale infinito sarebbe infinita realtà o infinita esistenza ed essenza, cioè Dio. Quell'errore dava occasione al *Panteismo naturale*, supponendo infinita la natura; e perciò San Tommaso, volendo evitare le conseguenze dell'infinito aristotelico, distinse l'infinito *secundum quid*, dall'infinito *simpliciter;* ma nell'infinito non può darsi un *secundum quid*, perch'esso esclude ogni limitazione.

5. Il *quanto* adunque della natura limitata ci porge

l' unità e il numero. Le *unità* poi non farebber *numero* senza l'*unione* delle unità fra loro, perchè altrimenti avremmo bensì molte unità, ma segregate, non ridotte a numero ch' è unità composta. Il concetto d' unione sta in mezzo fra l' unità e il numero. Così accade nell' intelletto e così accade nella realtà. Affinchè possiamo dire, anco astrattamente come nell' Aritmetica pura, il due, il tre, il dieci, il cento, il mille, il milione, il miliardo, bisogna che quelle unità, di cui si compone il due, il tre, il cento, il mille, ec., le congiungiamo in un pensiero; se no, chi potrebbe mai annoverarle? Risultamento di questa unione intellettiva è appunto l' idea de' numeri diversi. Egual mente nella realtà: se le molecole della materia e se le anime, o in altri termini, se le unità reali non fossero comecchessia unite e concordi fra loro, ma ognuna divisa dall' altre, non risulterebbe mai numero reale di sorta, non corpo minerale, non pianta, non bruto, non uomo, non la terra, non gli altri pianeti, non il sole, non gli altri sistemi solari, non la società umana, non l' universo. Come le astratte unità posson formare numero intellettuale, perchè l' unità corrisponde nel suo concetto ad ogni altra unità; così le unità concrete, quantunque di *essenza* varia, posson formare numero reale, perchè l' entità corrisponde nell' *essere* ad ogni altra entità. Ed ecco la ragione del potersi, non solo unire fra loro gl' intelletti per l' intendimento della verità e per l' amore, ma sì l' anime unirsi mirabilmente in un composto individuale con un corpo, vivificato da esse, e unirsi ad organismo i vegetali, e per attrazione i minerali. Per queste unioni

si fa veramente il numero delle cose particolari, e la musica del mondo, quasi armonia di lettere in sillaba, di sillabe in parola, di parole in verso, di versi nel poema universale.

6. In questa universalità dell'*essere* la natura limitata ci palesò una sua condizione, il *quanto*, cioè l'unità, il numero e l'unione delle unità. Or che condizione troviamo noi nell'*essenza* di tutte le cose? Rammentiamoci ch'*essenza* vale, generalmente, ciò che una cosa è, *id quod res est*. Non parliamo qui dell'essenza come principio reale degli atti e degli accidenti, nè dell'essenza come idea, che costituisce le definizioni: anche dell'una e dell'altra si parlerà in altri luoghi; ma generalmente di ciò ch'è un'entità, giacchè non solo può cercarsi *che sia* la sostanza d'un oggetto qualunque, ma che sia inoltre una qualità, un accidente. Per esempio: che *cosa è* il bianco? Si risponde ch'è l'unione di tutt'i colori. Che *cosa è* il colore? È una qualità de'corpi per la relazione fra la loro superficie illuminata e l'occhio. E che sono i varj colori? La diversa riflessione della luce su'corpi. Allora io so l'essenza de'colori, quanto può sapersi dall'uomo. Il *quod est* si traduce in un vocabolo, *il quale*; cioè non le sole qualità delle sostanze, ma *qual* sia la natura delle cose, o sostanziali o accidentali. Il *quanto* è la prima condizione; il *quale*, la seconda. Or l'esperienza e il concetto puro dei finiti fa distinguere nel *quale* la *varietà*, il *contrapposto* e la *somiglianza*. Dico l'esperienza interna delle sensazioni e de'pensieri, e l'esterna de'modi e delle forme, delle figure

e de'moti. Aggiungo poi anche il concetto puro de'finiti, il quale ci mostra la possibilità di perfezioni, appunto perchè limitate, indi varie, simili e contrapposte in armonia; dovecchè, viceversa, infinita perfezione non può avere diversità e contrarietà. Gli *antipredicamenti* d'Aristotile, notati altrove, ossia specie, genere, differenza, proprio, accidente, non sono altro che somiglianze, diversità, e contrapposti, che l'intelletto distingue in ogni oggetto finito. Ma questa varietà, non computabile dagl'intelletti umani, così nella coesistenza, come nella successione, rende una qualche somiglianza con l'Infinito.

7. Vediamo, dunque, le predette condizioni dell'essenza o del *quale*. In cosa limitata non può trovarsi ogni perfezione; onde le perfezioni variamente si spartiscono, e tra loro si compiscono reciprocamente. Così l'uomo solitario non potrebbe vivere nel mondo, e abbisogna di compagnia, e quindi la famiglia nacque e vi hanno due sessi; e perchè nell'uomo non potrebb'essere a un tempo la leggiadria e la robustezza, il tenero ed il vigoroso degli affetti, la vita operosa e la casalinga, ne' due sessi vengono spartite le dette perfezioni. Non basta; poichè a comporre la società umana bisognano molti ufficj, e però varie professioni e arti, che non potrebbero farsi da un uomo solo, indi la naturale varietà delle tendenze, o lo svolgimento vario ch'esse ricevono dalla educazione e da'bisogni. La quale varietà, poi, era non meno necessaria ne' frutti delle piante, ne'climi, nelle stagioni, e in ogni cosa; perchè una specie non poteva

riunire le perfezioni dell' altre, nè alla vita delle specie poteva esser' utile l' uniformità del calore o del freddo. Talchè per la varietà le cose si compensano fra loro, a mo' de' pesi nella bilancia. E questo paragone ci richiama le parole, già citate innanzi: essere fatte le cose con *numero, peso* e *misura*. Numero è il quanto, peso è il quale; giacchè, come si pesano i corpi per determinarne il prezzo, così l' essenza varia è il peso delle cose o l' intimo valore.

8. Dal già detto intorno alla varietà comparisce l' altra idea del contrapposto, cioè della contrarietà armoniosa. Le varietà sono contrarietà, non potendo essere insieme, nel medesimo soggetto e nel medesimo tempo; come non coesistono in un sesso le perfezioni dell' altro, e come non può ad un tempo farsi da un uomo due giudizj; ma le contrarietà sono armoniose, perchè s' integrano a vicenda, come un sesso con l' altro, e come due giudizj nella conclusione del raziocinio. L' arti manuali si contrappongono alle non manuali, l' una professione intellettuale all' altra, e il sacerdozio al principato civile; ma intanto n' esce l' armonia della società umana. Varj e contrapposti sono i frutti e le industrie de' paesi; ma intanto ne scaturisce il commercio. Varie le stagioni e contrapposte; ma intanto ne risulta la produzione delle mèssi e la sanità degli animali. L' attrazione sta contro alla repulsione; ma tutte due bisognano all' universo, che per l' attrazione sola si confonderebbe, per la repulsione sola si sfascerebbe. Queste verità conobbe in ombra l' antico Empedocle, quando affermò che il

mondo è amore e discordia; quantunque la discordia possa significare invece i contradittorj, come nel sistema panteistico dell'Hegel: contradittorj, che, escludendo la realtà, non sono mai nella natura, bensì, o vengono astrattamente concepiti o procedono da' traviamenti dell'arbitrio umano. E qui, dopo il *numero* ed il *peso*, si vede la *misura*, perchè le cose moltiplici e varie, contrapponendosi fra loro, si commisurano a formare l'unione delle cose singolari e del tutto.

9. Però, tra la varietà e la contrarietà delle cose sta un altro concetto di mezzo, cioè la somiglianza, per cui soltanto le cose varie e contrarie si possono accordare, quasi opposizione di suoni nell'unità del tono e del tempo musicali. Certamente l'idea di somiglianza procede da un confronto razionale, com'altresì le idee di varietà e di contrarietà, e quindi formiamo le idee astratte de' generi e delle specie; ma il confronto razionale non potrebbe recarci a siffatte astrazioni, se ne' termini paragonati l'intelletto non trovasse un fondamento reale del confronto. La somiglianza non deve reputarsi un'entità media fra due cose: per esempio, la somiglianza degli uomini non è qualcosa di mediano fra uomo e uomo; e tuttavia significa un che reale, cioè che ogni uomo ha la stessa natura essenzialmente, anima e corpo, potenze dell'anima, conformazioni e organi del corpo, benchè l'un uomo differisca dall'altro individualmente. Or la somiglianza, quanto più prossima, tanto più rende possibile l'unione, per esempio, la società degli uomini fra loro; e quindi avviene la fecondità nelle spe-

cie simili, non già fra le dissimili: verità, donde procederono i detti popolari che il simile ama il simile, e che dal simile deriva il simile. Or se fra le cose del mondo la diversità fosse assoluta, come tra vero e falso, tra bene e male, non potrebbe darsi unione fra le cose differenti, mentrechè vediamo la unione del tutto, com'apparisce dal moto de'cieli e della terra; ma la differenza non è mai assoluta, perchè avvi somiglianze più o meno lontane; così, le specie vegetali e l'animali son varie, ma tutte han corpo e organismo, e anche i minerali son corpi, e ogni oggetto poi è un'entità: somiglianza universalissima che rende possibile ad ogni cosa l'operare sopr'ogni altra.

10. Arguiamo da ciò, che quanto più le cose occupano un grado più alto dell'essere, tanto più son ricche di mirabili varietà, di contrapposti e di somiglianze. Questo avviene, giacchè, secondo la perfezione della natura, più è la sua potenza e, secondo la più potenza, più sono le relazioni sue con oggetti moltiplici e varj, pur sempre mantenendo la somiglianza con sè medesima, perch'essa, come più potente, men va soggetta passivamente all'efficacia di cause straniere. Vedetelo nell'istinto degli animali: quanta varietà maggiore d'atti e di moti nelle specie più alte, come ne'vertebrati a paragone degli annulosi, e in questi piucchè ne'molluschi, e in questi piucchè ne'raggiati, e in essi piucchè ne'protozoi. Tra i vertebrati, quanto è più l'imitazione servile, tanto è più la passività, come nelle scimmie; ma nei cavalli molto è più vario e spontaneo l'istinto! Cre-

sce poi l'armonia del vario, del contrario, del simile nella specie umana; perchè l'intelletto, facoltà capace degli universali, potendo avere attinenza con ogni oggetto, ne rampollano professioni, arti, studj, tendenze d'ogni maniera più disparata; e all'universalità dell'intelletto corrisponde l'universalità dello stromento, cioè la mano, che per la congiunzione del pollice con l'indice e col medio è capace d'obbedire a qualsivoglia idea della mente, informandone la materia; mentrechè i quadrumani non possono articolare le dita con sì egregio magistero. E la natura umana è quindi la men passiva, perchè moralmente libera e dominatrice della materia e del corpo, come si vede nel coltivare la terra e nell'arti d'ogni maniera, e nella virtù.

11. Le condizioni dell'entità sono dunque: rispetto all'*essere*, il *quanto*, cioè unità, numero e unione della unità; rispetto poi all'essenza, il *quale*, cioè varietà, contrarietà, somiglianza. Resta da esaminarsi l'*esistenza*, che ci mostra per condizione sua il *quando*, cioè il tempo. Difatti, come nell'essere vi ha limiti, onde proviene la moltiplicità; e come nell'essenza vi ha limiti, onde abbiamo la diversità; così nell'esistenza vi ha limiti, onde proviene il tempo, cioè i confini del passato, del presente, del futuro. Il Kant e altri, negando per vizio di scetticismo il valore oggettivo delle nostre idee, negarono altresì la realtà e la possibilità del tempo; ma invece la realtà sua s'apprende con l'esperienza, e la possibilità deriva dall'attributo metafisico di finità. L'esperienza interiore ci dimostra che, rimanendo identica l'es-

senza dell' anima, si succedono i pensieri; l' esperienza esteriore poi ci dimostra la successione de' fenomeni materiali. Ora, qual nome daremo noi alla successione, o come si può altrimenti concepire, se non di cose che furono, e che dan luogo ad altre che sono, le quali daran luogo ad altre che saranno? E ciò chiamasi tempo. In questa idea e in questa realtà distinguiamo necessariamente il *momento,* la *successione,* la *durata.* La durata poi è l'*unione de' momenti* nella successione, come l' unione delle unità nel numero e come l' unione delle varietà e de' contrapposti nella somiglianza. E poichè i momenti si succedono all' indefinito, e indefinita è la durata delle sostanze semplici, questa è pure un'ombra dell' Infinito, e che spiega l'occasione a quell' errore antico dell'avere gli autori delle teogonie orientali indiato il tempo.

12. S' esamini prima che cosa è il momento. Allorchè idealmente consideriamo in cosa finita l' atto suo d' esistere, qual confine apprendiamo noi? Certo, il cominciamento, se no la finità sarebbe infinita. Inoltre, noi vediamo con l'esperienza e idealmente apprendiamo che, appena cominciata, una cosa può finire, come un lampo. Quest' atto d'esistere fra il cominciamento e il fine, tra due confini negativi, è il momento, l' istante, l' unità indivisibile del tempo, il *punto del tempo,* come dicevano i Latini e come diciamo anche noi, l'attimo, un baleno d'esistenza. Manifestamente intendiamo nel tempo que' due limiti tra il nulla ed il nulla, giacchè il passato non è più, il futuro non è ancora: c' è il presente, ma un lampo indivisibile, se

no e' sarebbe composto di più momenti, passato e futuro insieme; mentrechè piuttosto il presente si dilegua nel passato, e dà luogo al futuro con terribilissima velocità. Nè passano solamente le battute del mio polso, ma l'esistenza mia e del mio stesso animo ancora; perchè se tutt'i momenti della mia esistenza s'accogliessero in quest' istante, come la celerità del moto ne' gravi cadenti, l' esistenza mia si moltiplicherebbe d' entità in ogni minuto.

13. Tuttavia, o i momenti appariscono distinti, come le battute del polso, e si ha il tempo discreto, cioè discontinuo; o non appariscono distinti, e si ha la durata o il tempo continuo, ma nell' un caso e nell'altro avvi *successione* di momenti, palese od occulta. Il tempo continuato non ha intervalli, come ve n'è tra battuta e battuta d'un orologio, e come ve n'è tra un pensiero che comincia, e uno che finisce; ma nella continuazione si acchiudono parti distinguibili, quantunque non divise, momenti senza intervallo, una successione, perchè un istante vien dopo l'altro. Difatti, quando si contano i tocchi dell' orologio, diciamo è un' ora, sono dodici ore; ma l' ore non consistono in que' tocchi, sì nel tempo continuato, e che venne misurato co' suoni e con la lancetta. Però la continuazione stessa importa successione o divisibilità; perchè, ad esempio, l' esistenza mia va di momento in momento, quantunque conservata senza interruzione; e lo stesso accade di tutti gli uomini e di tutte le cose. Anzi, la successione con intervallo suppone la successione senz' intervalli o continuità. Di fatto gl' in-

tervalli stessi, come tra le pulsazioni del cuore, o tra i suoni dell'orologio, son molto diversi nella lunghezza, e diversa è la durata di ciò che succede, come una squilla può essere più o meno prolungata; or se il tempo consistesse negl' intervalli sì varj e nelle sì varie durate, avremmo tre conseguenze: prima, che le parti del tempo non avrebbero più congiunzione o relazione fra loro; seconda, che il tempo non sarebbe uniforme, nè potrebbe più sottoporsi a misura certa, dov'anzi adopriamo un moto uniforme per misurarlo, come la lancetta o il giro apparente degli astri; terza, che gl'intervalli non sarebbero tempo, mentrechè sono di più o men durata, e però composti di momenti. La successione perciò è, o discreta o continua; e anzi, la discreta non sarebbe possibile senza la continua, come il polso non batterebbe, se non continuassero e si succedessero senza interruzione gl' istanti di vita dell' animale.

14. Abbiam veduto che sia il momento e la successione. Che cosa è infine la durata. È la continuità o unione de' momenti. Se ogni attimo fosse diviso dall' altro, non si darebbe il tempo, come le unità divise non formerebbero mai numero, nè più cose disparate senz' alcuna somiglianza verrebbero mai ad accordo. Supponiamo che la vita si distinguesse in minuti senza relazione fra loro, non sarebbe più vita, ma un cominciare, un finire continuo, nè potrei dire io vivo, e son quel medesimo che viveva non pochi anni fa e su su fin' al presente. Qualcosa di durata v' è pertanto, che unisce il passato, il presente, il fu-

turo. In che modo? Lasciato a sè medesimo, l'atto d'esistere tornerebbe nel nulla; e, difatti, esso balena sempre fra il nulla del passato e il nulla dell' avvenire; ma, poichè non è lasciato a sè medesimo, perdura, non s'estingue, non s'annienta, congiungendosi un momento con l'altro per tal guisa continuamente. Qual potenza impedisce che l'unità indivisibile del momento, appena che passa, non porti con sè l'esistenza mia, degli altri uomini e dell'universo? Forse, la potenza intima degli enti finiti? Ma essi, che non possono trattenere il momento fuggevole, nè accumulare nel presente l'esistenza o la vita che fu, in qual modo potrebbero essi avere come proprio il futuro che non è ancora, e che da loro non dipende? Non resta, fuorchè la potenza del primo Principio, che sostenta in essere i proprj effetti; come, per analogia dico, la sostanza de' finiti sostenta in essere le proprie qualità, o come senz'olio si estinguerebbe la lampada. Ma forse avvi continua creazione, talchè, come temeva il Galluppi, non si lasci alle cose una lor propria efficienza? Creazione continua, sì; non già nel significato di trarre del continuo le cose dal nulla, sì nell'altro di conservarle, o d'impedire ch' esse vi tornino; talchè le cose conservate spiegano la lor propria energia e causalità. Se gli enti finiti conservassero per propria ragione o natura l'essere proprio, avrebbero in sè la ragione dell'essere loro, e non sarebbero finiti nè temporanei; talchè ripugna che cose, le quali hanno cominciamento e traggono l'esser loro dall'assoluto, poi divengano assolute e indipendenti nell'esistere continuato. Neppure Dio le potrebbe annientare.

15. L'atto infinito, che conserva le cose nel tempo, dicesi *eterno*. E che cosa significa eternità? Forse il non avere principio, il non potere aver fine? Sì anche ciò; ma queste idee vengono significate dagli attributi d'*assoluto* e d'*infinito*. Dicendo eternità, vuol significarsi proprio un escludere il tempo. E che cosa s'esclude? Il momento, come unità indivisibile tra un passato ed un futuro, tra due confini, come tra due abissi, tra il nulla ed il nulla. Poi s'esclude ogni successione di momenti, così la discreta, come la continua; perchè nella vita infinita non può darsi nè divisione per intervalli nè divisibilità. S'esclude altresì la durata nel proprio significato del vocabolo; perchè durata vuol dire una continuazione indefinita d'esistenza, che in atto ha sempre un limite, cioè il presente che via via s'infutura. Se la Scolastica parlò della durata eterna, ciò vuole intendersi nel significato analogico del non finire mai; non già nel significato univoco della continuazione non interrotta tra passato, presente e futuro: perchè di Dio non può dirsi *fu* o *sarà*, sì soltanto *è*. Eternità è infinità dell'atto d'esistenza, o, come diceva Boezio, possessione piena e tutta insieme d'una vita interminabile: *piena*, non in parti di durata; *tutta insieme*, non successiva; *senza termine*, cioè senza confini. Nel tempo avvi due rispetti: l'uno è positivo, l'altro è negativo. Quale positivo? L'atto d'esistere, il momento. Quale negativo? I limiti, onde un momento si distingue dall'altro. A quel modo, adunque, che le perfezioni finite stanno infinitamente in Dio, cioè senza limiti; così nell'eternità è tutto il positivo del tempo senza i confini suoi, cioè senza divisione e

senza divisibilità, senza intervalli nè durata. E si capisce allora perchè coll'eterno è tutt'insieme presente ogni attimo del tempo, quasi a centro la periferia, perchè quello è infinita unità o attimo infinito.

16. Terminando, le condizioni della natura per l'entità sua ci apparvero tre, il *quanto*, il *quale*, il *quando*; ciascuna poi distinta in tre concetti: *unità*, *numero*, *unione delle unità*, pe' confini dell'essere nella *quantità* delle cose; *varietà*, *contrarietà* e *somiglianza*, pe' confini dell'essenza nella *qualità* delle perfezioni; *momento*, *successione*, *durata*, pe' confini dell'esistenza nel *quando*, cioè nel *tempo*. E sempre ci rifulse al pensiero una somiglianza divina: nel numero, che mente umana non può annoverare; nella varietà, che non può comprendersi dal nostro intelletto, nè significarsi con parole; nella continuità del tempo, che corre di momento in momento senza mai fermarsi per lunghezza sterminata di secoli, quasi solco di nave nell'eternità.

CAPITOLO IX.

Idee relative all' Ordine della Natura.

SOMMARIO.

1. L'ordine della natura viene dall' attinenza della creazione. — 2. La *relazione* delle cose create ci dà la dipendenza, o *derivazione;* — 3. ossia, la *sostanza,* — 4. la *causa,* — 5. e l' *essenza reale.* — 6. L'*Atto* delle cose ci dà il *come* (*quomodo*), — 7. ossia il *principio*, — 8. il *mezzo*, — 9. e il *fine*. — 10. Le *correlazioni* delle cose ci dànno il *dove*, che può essere correlazione anco intellettiva, — 11. e correlazione materiale, — 12. ossia il *punto*, — 13. l' *estensione particolare*, — 14. e lo *spazio*, — 15. che non può essere infinito, ma è nell' infinito; — 16. e il sublime si origina da ciò.

1. Le condizioni o i limiti della natura corrispondono agli universali analogici, che perciò si predicano analogicamente di Dio e della natura creata; e quindi, se rispetto all' entità le vedemmo consistere nel *quanto*, nel *quale* e nel *quando*, rispetto *all'ordine dell'entità* in che cosa staranno esse? L' ordine si distingue ne' concetti di *relazione*, d'*atto della relazione*, e delle *correlazioni* che ne risultano. Da questa triplicità devono scaturire dunque le condizioni dell' ordine naturale e l' idee che si riferiscono ad esso. Ma intanto avvertiamo, che nell' ordine apparisce più propriamente la natura, cioè l' attività delle forze naturali e della vita; sicchè l' universo co' suoi moti, con l' energie vitali

del senso e dell'intelletto, è non già un'unica vita, bensì unità composta ch'è piena di viventi, a cui esso fu coordinato. Il mondo, che riceve l'essere dall'Infinito, prende con l'ordine delle proprie relazioni e degli atti e delle correlazioni un'efficienza ed una operosità sua; e però negli effetti creati deriva l'armonia di questo svolgimento attivo per leggi finali, stabilite dal Creatore; a quel modo, direi, che, concepito il feto, esso vegeta e cresce con leggi sue proprie. Ricevere l'esistenza e la conservazione, ciò è passivo nella natura creata; ma effettuare poi l'ordine creato, ciò è attivo e naturale. La qual cosa si rileva dal concetto puro e dall'esperienza. Dal *concetto*, giacchè dovendo gli effetti ritrarre la causa loro, il mondo finitamente ritrae con l'attività sua l'atto creativo; e inoltre, non può darsi entità che non sia ordine (com'abbiamo già provato), nè ordine senz'atti, che formano le attinenze d'ogni cosa con sè medesima e con l'altre cose. Dall'*esperienza*, giacchè sentiamo l'attività nostra interna e l'attività delle cagioni esterne sopra di noi.

2. Premesse tali avvertenze, passiamo all'idee di relazione, d'atto e di correlazione. Dio non ha *dipendenza* o *derivazione* alcuna, avendo in sè la ragione *assoluta* dell'esser suo; ma le cose finite sono *relative* anche fra di loro. Si può sempre domandare, domandano tutti: perchè la tale o tal'altra cosa, perchè i calori e i geli, perchè il crescere de'corpi organati, perchè il senso e l'intelletto, perchè l'ordine universale? Tal curiosità viva e perenne di quesiti ci

dimostra che ogni cosa noi l'apprendiamo in relazione con altra, e che questa riceve spiegazione da quella. Non solamente avvi relazione de' finiti con la Causa infinita, sì ciascun finito sta in relazione con altri e ne *dipende* comecchessia. Ciò rilevasi dal concetto loro e rilevasi dall'esperienza: dal concetto, giacchè la moltiplicità delle cose limitate importa una vicendevole unione, e quindi una vicendevole passività e attività, e una successione continua di mutamenti; dall'esperienza interna ed esterna, giacchè noi ci sentiamo passivi verso le cose che operano sul nostro senso, attivi negli appetiti e nella volontà, e vediamo i corpi moversi mutuamente per urti che dànno, e per urti che ricevono. Se consideriamo questa condizione della natura, troviamo che la *dipendenza* delle cose naturali o si riferisce ad una *sostanza*, o ad una *causa*, e generalmente ad un'*essenza reale;* idea quest'ultima, che si pone di mezzo all'idea di sostanza e di causa, perchè le operazioni loro derivano dalla loro essenza intima. *Sostanza*, *causa*, *essenza reale*, ecco le condizioni d'ogni dipendenza nell'ordine naturale, o d'ogni *derivazione*.

3. La sostanza si contrappone alle qualità. Che cosa è la *qualità?* È ciò che sta in un soggetto. Che cosa è la *sostanza?* È il soggetto stesso. Così stanno nel corpo i colori, e nell'anima i pensieri. Soggetto poi, *subiectum*, significa ciò che quasi rimane sotto e che *sostiene* le qualità, come il fondamento sostiene la casa. Le qualità procedono internamente dalla natura sostanziale, come il pensiero dall'intelletto, e

l' intelletto dall' anima, giacchè nulla può appartenere ad una cosa che non sia capace d' averla o di produrla in sè stessa. Però le qualità si distinguono realmente dalla sostanza, ma non si dividono da essa, procedendo dalla sua natura, come il pensiero dall' animo e come i colori da un corpo illuminato; bensì, mentrechè la sostanza rimane, le qualità si mutano del continuo, come i pensieri dell' uomo e i colori della materia. Tal distinzione si prova idealmente e sperimentalmente. Di fatto, data l' idea del finito, è data non meno l' idea di moltiplicità e di unione reciproca per vicendevole azione, che produce mutamento; sicchè gli atti, per l' impulso, escono dalla sostanza, gli atti producono le qualità, e gli atti e le qualità si moltiplicano e si mutano per moltiplicità e mutabilità di relazioni. E inoltre sperimentiamo che i colori si mutano per mutamento di luce riflessa e rifratta e di superficie; si mutano le riflessioni dei raggj e le superficie de' corpi per moto de' corpi stessi, e il moto loro si muta per mutabile vicenda d' attrazioni, di repulsioni, e di leggi meccaniche, chimiche, vitali. Ancora, si mutano i pensieri per mutamento d' oggetti, a cui volgiamo l' intelletto. La sostanza poi, o è semplice o composta: semplice, per esempio, le monadi elementari e insensibili de' corpi, e l' anime sensitive e le razionali; composta, per esempio, l' animale, ch' è anima e corpo. Allora certe qualità spettano al composto, cioè al *congiunto;* come il senso, che quantunque fluisca dall' anima, pure l' atto del sentire corporeo non può effettuarsi senza gli organi del corpo.

4. Mentre alla sostanza si contrappone la qualità che le appartiene, invece alla *causa* si contrappone l'*effetto* che non appartiene all'entità sua, quantunque ne derivi: così, all'entità dell'animo appartiene ogni suo pensiero, mentrechè il moto del braccio e le cose ch'io movo col braccio per obbedienza di pensieri miei e della mia volontà, non appartengono all'entità dell'animo, quantunque ne sieno prodotte. Si conosce la possibilità ideale della causa, e si conosce la realtà sperimentale. La possibilità, dacchè ogni ente ha per oggetto naturale dell'operazioni sue un'entità e non il nulla; e se l'entità è interna, come il pensiero, allora v'è la sostanza, che produce una sua qualità; ma l'oggetto può anch'essere esterno, purchè sia un'entità, come i genitori che producono il generato, non repugnando all'atto delle cose fuorchè il nulla. Si conosce la realtà sperimentale, primieramente nello sforzo interiore che proviamo a muovere il corpo nostro e i corpi esterni; secondariamente, nella relazione di passività de' nostri sensi, la quale importa un'attività de' corpi sul corpo animato e sull'anima; poi, per la forma che ricevono dal corpo movente i corpi che ne sono urtati, come la dirittura del moto. Negarono l'efficienza delle cause seconde o create alcuni, come il Malebranche e il Leibnitz, per attribuire tutto all'onnipotenza della Causa prima; quasichè non sia effetto d'onnipotenza il dare al creato una propria efficacia. La negarono gli Scettici, come l'Hume e il Kant e gli antichi Empirici, perchè non vediamo direttamente la causa che produce l'effetto, sì l'effetto che ne deriva, e quindi la causa da sè sola è misteriosa; qua-

sichè il derivare non sia chiarissima relazione fra due termini, come del braccio che obbedisce alla volontà.

5. L' idea d' *essenza reale* si frappone; giacchè, se la sostanza produce le qualità, e la causa produce gli effetti, ciò proviene dall' intima natura, *ch' è il primo principio delle operazioni;* come non potrebbe l' intelletto produrre il pensiero, se la virtù o capacità d' intendere non fosse nell' anima, nè si potrebbe con la volontà muovere il braccio e con questo i corpi, se nell' anima non fosse la virtù motiva. L' *essenza reale* si contrappone alla *proprietà* e agli *accidenti.* Non dico ch' essa si contrappone agli attributi *generici* e *specifici,* come l' animalità e razionalità dell' uomo, perchè allora si esprime la natura essenziale d' una cosa; sì dico che si contrappone al *proprio* d' ogni cosa ed all' *accidentale.* Le proprietà derivano necessariamente dall' essenza reale d' una cosa qualunque; ma o ne derivano in atto continuo, e allora sono le potenze attuose d' una cosa, come la potenza sensitiva e intellettiva degli animi umani; o ne derivano per atto non continuo, e allora sono le particolari manifestazioni delle proprietà naturali, come il riso dell' uomo e lo sguardo parlante. Quando poi son modi d' essere, non procedenti di necessità dalla natura e quantunque conformi ad essa, si dicono *accidenti,* come il colore vivace o pallido, la voce chiara o fosca, il più o meno di statura nel corpo, il più o meno di gagliardìa nell' ingegno. Dalle proprietà o manifestazioni si conosce l' essenza, piuttostochè dall' essenza

le proprietà; e ciò ha reso possibile lo strano errore, che l'essenza non la conosciamo punto; quasichè, secondo la misura di queste proprietà, non conosciamo a cui esse si appartengono, come dall'intelletto e da' suoi atti conosciamo il principio intelligente. Non apprendiamo *totaliter* l'essenza, nè *directe*, onde viene il mistero dell'intima natura; ma ciò non toglie che, per l'*attinenza intima* delle proprietà col soggetto loro, non s'apprenda *evidentemente* il soggetto unito alle proprietà.

6. Esaminata la condizione, che procede dalle attinenze della natura, ossia la *derivazione*, trovata evidentemente nella *sostanza*, nella *causa*, nell'*essenza reale*, si esamini ora l'atto, che costituisce l'unione o l'attinenza. Quando si parla dell'atto divino, allora non possiamo domandare, se non in significato lontanamente analogico, il quomodo si fa l'atto stesso, cioè il *come* dell'atto; perchè l'atto di Dio è infinito, e quindi unico e puro atto, non moltiplice, non misto di potenza. Invece quando si parla dell'atto di cose finite, può sempre domandarsi quomodo, il *come* si fa l'operazione; giacchè, considerando l'*idea* pura de' finiti, l'operazioni loro possono esser moltiplici e mutabili secondo le attinenze con gli oggetti; e, considerando il fatto sperimentale, vediamo realmente queste moltiplicità e mutazioni: come adunque si producono esse? da che si producono, a che, con che mezzo? *Da che*, *a che*, *con che*, ciò si raccoglie nel quomodo, nel *come*. Da che, cioè dalla *potenza* dell'atto; la qual'è il principio secondo delle operazioni,

di cui l' essenza reale è il principio primo; a che, cioè al *termine* o al *fine* o all' oggetto dell' atto; con che, cioè col *mezzo* di produrre l'atto. Talchè noi ritroviamo qui l' aforismo dell' antica sapienza orfica e pitagorica o italiota, ripetuto in ogni tempo, cioè che la natura, come l' arte, è tutta un' armonia di principio, mezzo e fine. Il *quomodo*, diceva Galileo, raramente possiamo conoscerlo ne' fatti determinati della natura, liberale nel mostrarci quello che fa, scarsa nel disascondere come lo fa; ma ora trattiamo, non de' modi determinati, per esempio del come si origina e si propaga la luce, bensì del modo universale, o dell' atto che richiede una potenza, un mezzo, un fine.

7. In significato generale, ogni essenza reale può chiamarsi una potenza, una forza, un' energia; perchè ogni capacità d' operare si fonda nell' essenza, da cui *fluunt* le potenze tutte, come diceva sapientemente San Tommaso. Forza sostanziale pertanto è ogni cosa. Ma, in significato più ristretto e più proprio, *potenza* o *forza* (*potentia, vis*) s' intende, non il principio *primo* degli atti, cioè l' essenza reale o natura; ma il principio *secondo*, che viene in atto dall' essenza per la relazione con gli oggetti. Per esempio: l' anima dell' uomo, avendo essenzialmente la capacità di sentire e d' intendere, produce in atto la potenza del senso e dell' intelletto per la relazione col corpo animato e con gli oggetti sensibili e intelligibili; cioè si genera *in atto una disposizione* alle sensazioni ed ai pensieri, che sono atti di quella disposizione sensitiva e di

quella disposizione intellettiva. Evvi una disposizione iniziale nell'essenza o natura intima delle cose; ma si svolge per le relazioni con gli oggetti convenienti ad essa, e quindi esce agli atti determinati; come un corpo combustibile, che ha la capacità di bruciare, si dispone, accostato al fuoco, ad infiammarsi e poi ne viene l'atto della fiamma. Ho parlato di forza e di potenza, come sinonimi; quantunque potenza indichi più la capacità, e forza indichi più l'intensità della potenza. Bensì nel valore *comunissimo* della parola, forza non vuol dire già, come certi Fisici sono usi di affermare, l'intensità d'un fatto, d'un'azione, d'un moto, sì la capacità del fatto, dell'azione e del moto. La potenza inoltre può essere attiva e passiva, secondochè, o esce agli atti per una causa distinta da essa come il senso, o esce agli atti per sola intima efficienza, come l'appetito de'sensi e la volontà.

8. Fra la potenza e l'oggetto di essa, come tra il senso e la cosa sentita, sta un che medio, un mezzo che congiunge la prima col secondo; e, generalmente, il mezzo è l'atto medesimo che si distingue dalla potenza e dal termine di questa, come l'intellezione che si distingue dall'intelletto e dalla cosa intesa. La distinzione fra l'atto determinato e la potenza si palesa chiarissima, così nell'idea, come nell'esperienza interna ed esterna. L idea d'atto si riferisce ad un che uscente dalla potenza (per esempio, il sentire dalla sensività, e l'intendere dall'intellettività) per le relazioni con un oggetto. L'esperienza de'fatti ci dimostra poi, che quando la sensività fosse in atto pieno e adeguato alla

potenza, piuttostochè in atto *iniziale*, non potrebbero aversi nè atti nuovi, nè atti moltiplici, come non mai nuova nè moltiplice si è la potenza del sentire, mentrechè abbiamo continue e svariatissime sensazioni. Oltre l' atto vi sono anche altri mezzi. Poichè le cose finite sono moltiplici, varie, graduate fra loro, occorre, affinchè si possano unire fra loro le più lontane o le più diverse, un mezzo di congiungimento; cioè, ad un oggetto si arriva per altri oggetti, e così ne procede una concatenazione stupenda e universale. Per provare i tepori del sole bisogna che i raggj si riflettano sopra la terra, talchè nell' altezze dell' aria v' è freddo intenso; e per la generazione abbisogna l' organo generativo, almeno la gemma ne' gemmipari, come i polipi; per la visione de' corpi abbisogna la luce; per il sentimento animale, il corpo; per la mente umana, l' aiuto del senso; per l' unione dell' idee nel raziocinio, un' idea media; per tutte le arti, d' uno stromento ch' è differente, secondo la differenza dell' arti particolari; l' idea poi è mezzo per conoscere gli oggetti.

9. L' atto, inoltre, non può concepirsi senza un oggetto, a cui l' atto si riferisce o si congiunge; come il moto d' un corpo tende ad un termine proprio, e come il senso ha un oggetto sensibile, e l' intelletto un oggetto intelligibile. Ora, il termine dell' atto, così può essere un che operato internamente ed esternamente, com' al contrario un che semplicemente unito all' atto. Un che operato internamente; giacchè l' atto, uscendo dalla potenza, produce un modo nuovo nel soggetto che opera, come l' idea nelle operazioni del-

l'intelletto, la sensazione nell'operazioni del senso; tantochè la forma delle sensazioni resta e restano l'idee e si riproducono, ancor quando non sentiamo attualmente gli oggetti di quelle sensazioni, nè pensiamo a que'tali oggetti. Un che operato esternamente; e ciò si fa in ogni operazione causativa sopr'un soggetto preesistente, come la creta del plasmatore preesiste alla forma ch'esso v'imprime. Il termine o l'oggetto delle operazioni è un fine, quantunque non ogni agente l'apprenda come tale, sì solo l'agente intellettivo. E come no, se l'atto di qualunque natura muove da un principio e corre ad un termine suo, che, in contrapposto del principio, dicesi fine? Avvi una relazione fra due cose, o tra chi opera e l'oggetto; e la relazione di finalità, universalmente parlando, è questa. Così nella natura materiale vediamo la compensazione de'moti, cioè, il moto che acquista il corpo urtato, si perde nel corpo che urta: compensazione che produce l'armonia del mondo, il quale altrimente perderebbe l'equilibrio pe' suoi moti. Nelle funzioni vegetative e nella riproduzione de' vegetali la specie si conserva per gli organi riproduttivi. Ne' corpi animali vediamo che l'ossa son vuote, e però più leggiere al moto e più forti; le penne degli uccelli acquatici son'oleose e fitte, e però resistenti all'acqua; negli alveari la figura esagona è ciò che bisogna per il minimo spazio e per la minima quantità di materia. L'oggetto, perciò, è conseguito per una relazione di mezzi tra il principio e l'oggetto stesso; e chi potrebbe negargli nome di fine?-Il *come* procedono i fatti naturali è questo, e non altro.

10. Se l'ordine della natura con le sue relazioni ci dà la *derivazione* delle cose, e co' suoi atti ci dà il *come* di queste, si domanda in ultimo qual condizione vi ha per le correlazioni. Limite d' entità è quel tanto d'una cosa che non è pienezza d'essere e che la distingue da ogni altra entità. Ora il confine, se lo risguardiamo in relazione con l'Infinito, vien misurato da Lui; perchè i limiti potendo esser diversi, non sappiamo intendere la ragione ch' e' sieno certuni piuttostochè altri, se non pensiamo alla Causa prima che li misurò a quel modo; cioè li determinò. Ma risguardando i confini delle cose create in loro medesime, intendiamo per l'idea e per il fatto, come le cose si conterminano fra loro, cioè che i confini d'una cosa s'incontrano ne' confini d'un'altra, e si confinano insieme, commisurandosi; giacchè la moltiplice varietà non potrebbe stare senza unione, e l'unione senza collimitazioni; a quel modo che i diritti d' un uomo vengono commisurati dal dovere, cioè dal rispetto de' diritti altrui; e a quel modo che i corpi restano limitati da' corpi vicini, talchè un animale, posto nel vuoto artificiale, a poco a poco gonfia e si sforma. Questa misura che ricevono le cose, la chiamiamo *confinazione* o in senso universale il *dove*, cioè il misurato è in una misura: così l' universalissimo *dove* d'ogni creatura e del mondo intero è Dio, e ogni cosa è tra' confini d' altre cose. Vi ha sempre perciò, ma in significato intellettivo, anzichè solo materiale, un contenuto e un contenente, come le qualità nella sostanza, gli accidenti e le proprietà nell' essenza, gli atti moltiplici nel principio potenziale, le intellezioni

nell' intelletto, le sensazioni nel senso, intelletto e senso nell' anima, le idee più determinate in un' idea generale. *Contenente*, *contenuto* e la *unione* loro, ecco il *dove*. Il tempo è limite dell' esistenza; il dove poi è limite di natura e perciò di correlazioni.

11. Questo il significato universale, che determina l'altro significato del *dove materiale*, ossia lo spazio de' corpi. Qualche Filosofo ha negato la realtà dello spazio, e ha creduto ch'esso consista soltanto in un'apparenza soggettiva, o *a priori*, come disse il Kant, o *a posteriori*, cioè per astrazione dalle sensazioni, come vollero alcuni Sensisti e Positivisti. Sbagliano certamente, perchè l' intelletto ci mostra la possibilità di collimitazioni della materia, ed esse formano l' estensioni particolari e lo spazio; e, inoltre, la percezione sensitiva e la intellettiva ci palesano ne' corpi le parti distinte fra loro e unite fra loro: distinzione e unione, le quali chiamiamo dimensioni de' corpi, che perciò sono estesi e nello spazio. L' errore potè nascere dall' apparenza sensibile dell' estensione, come in sogno si vedono i corpi fantastici e le ampiezze del cielo; e quindi s' arguì che spazio è cosa interna o apparente. Ma se l' apparenza differisce da ciò che lo spazio e l' estensione sono in sè stesse, perchè quella risulta dal congiungimento del sensibile col senso, ciò non toglie che l' intelletto non veda la differenza, e che la percezione non mostri la realtà. L' intelletto vede la differenza, dacchè l' apparenza sensibile non ha parti, quantunque ne dia il segno, mentre lo spazio reale s' intende composto di parti; la percezione poi ci offre

le parti distinte, o l'una fuori dell'altra, come toccando un corpo. Se nel tempo si distingue il momento, la successione de' momenti, e la durata ch'è la loro unione; così nel *dove materiale* de' corpi si distingue il *punto*, l'*estensione* e lo *spazio*, ch'è la totalità de' punti e delle estensioni.

12. Che cosa è il *punto?* Si definisce dal Geometra, un che senza dimensione alcuna, senza larghezza, lunghezza e profondità. Talchè dobbiamo distinguerlo dal puntolino, quantunque minimo che si descrive con penna o con matita, minimo, ma esteso, e avente una figura tonda; nè quindi è il punto vero. Deve anche distinguersi dal punto che si vede in fantasia; la quale, porgendoci sempre un' apparenza sensibile, ci dà nel punto immaginato un che pur tondo, e però segno di figura e d'estensione. Il punto, che vediamo nell'idea, è invece l'unità indivisibile, contenuta in ciò ch'è esteso, mentre che l'esteso è sempre composto. Chi potrà mai negare le unità non divisibili, se (come vedemmo) l'attimo del tempo o il presente non può venire scomposto in più momenti?; e così è del punto, giacchè ogni numero importa le unità. Questa è proprio la monade materiale o elementare della materia. Ora, in che modo poi si concepirà formata l'estensione da punti non estesi? A quel modo che dalle unità per le attinenze loro si forma il numero, e a quel modo che da' momenti per le attinenze loro si forma il tempo continuo, cioè la durata. L'estensione non si forma dagli zeri, bensì dalle unità reali e da' loro congiungimenti; se no, la linea, la superficie, il solido,

riesce impossibile a capirsi. Allorchè certi Geometri han detto che, movendosi un punto, si forma la linea, e, movendosi poi la linea, si forma la superficie, e, movendosi la superficie, si forma il solido, non hanno considerato che se il punto, movendosi, non lascia vestigio di sè, la linea non si fa; e se lascia vestigio, tal vestigio non è un punto in moto, sì unione di punti. Senza le relazioni non s' intende nulla; e così, senza le relazioni de' punti non s' intende lo spazio e l' esteso.

13. Le unioni de' punti, adunque, generano le particolari estensioni che son parti dello spazio; il qual è, o discreto, se v' ha intervalli, come tra corpo e corpo, tra un membro e l' altro, e, come i pori, tra una particella e l' altra; continuo, se non ha intervalli, come tra molecole coerenti. Gl' intervalli tra due o più estensioni, occupati da un corpo, si dicono *luogo,* come luogo è la stanza, ove sediamo, e gl' intervalli dell' aria occupati da noi. Andare da un luogo a un altro è il moto locale, distinto dal moto in genere, cioè dal mutamento, a cui va soggetta ogni cosa finita, come l' intelletto. Non potere occupare due corpi un luogo medesimo, perchè sarebbero due estensioni in una, si dice impenetrabilità. Non tutte le cose create son capaci del *dove materiale* o dello spazio; ma quelle soltanto, in cui ogni parte abbia relazioni determinate interamente dall' altra parte. Un' anima sensitiva può formare un composto col corpo, perchè il senso si riferisce a' corpi, ma non è parte del corpo, nè della estensione di questo, perchè il senso ha una relazione sua propria e distinta, come si vede nell' apparenza

semplice e fantastica o interna dell' estensione, e nell' appetito; nè molto più l' intelletto, perchè in quello prevale l' attinenza interiore e l' universalità, come vedesi dalla riflessione e dal concepimento delle idee universali; e finalmente gl' intelletti puri, non che formare un esteso, non possono mai fare un che composto di più intelletti, perchè l' intelletto è una possessione di sè medesimo. Ogni parte di cosa estesa è interamente legata e posseduta dalle parti vicine; grado infimo perciò dell' essere, come supremo è l' intelletto.

14. Se la durata è la totalità de' momenti successivi, lo spazio è la totalità dell' estensioni particolari, onde risulta l' universo materiale. Alcuni Filosofi, come Lencippo, Democrito, Epicuro, il Newton, il Clarke ed il Rosmini, han distinto lo spazio dall'estensione reale della materia e de' corpi; mentre Platone, Aristotile, la Scuola peripatetica del Medioevo, il Cartesio, i Cartesiani, la massima parte insomma de' Filosofi antichi e moderni non lo differenzia. L'esame, fatto fin qui, dimostra ch'essi hanno ragione. Come mai potè nascere lo sbaglio contrario? Siccome l' intelletto astrae l' estensione da' corpi e la considera da sè, così questa si prese per una realtà. Ma e che cosa è lo spazio? Un' entità spirituale? Allora non può aver parti, nè in atto, nè in potenza. Un' entità materiale? Ma e allora è l' estensione della materia. È una sostanza? un accidente? una proprietà? E che sostanza? In che soggetto è quell' accidente o questa proprietà? I predetti Filosofi palesemente s' impacciano nel defi-

nirlo; tantochè il Clarke pare talvolta lo identifichi con Dio. Si dice: ma i corpi non istanno essi nello spazio? Certamente, perchè ogni corpo sta fra i limiti degli altri corpi e nella totalità dell'estensione. Come potrà, s'aggiunge, moversi un corpo nello spazio, se lo spazio è corpo? No, non è corpo, ma totalità delle attinenze fra le molecole materiali, talchè un corpo si muove fra queste, disgiungendo le loro attinenze stesse, od occupando gl'intervalli. Ma se avvi qualche intervallo, dunque ci ha il vuoto, come Democrito poneva, e il vuoto è (dicono) precisamente lo spazio puro. Negare il vuoto e la possibilità del vuoto assolutamente, come il Cartesio intendeva, non si può; ma dobbiamo determinarne il significato. Vuoto significa una realtà? No, perchè dimanderei da capo quale realtà, spirituale, materiale, semplice, composta? Semplice no, perchè può essere misurata dalle reali estensioni de' corpi; ma neppure composta, perchè non è un tutto divisibile in sè stesso. È un assurdo dunque, perchè non altro è se non un'astrazione, che si finge reale. Il vuoto, come l'intende il comun senso, è un che negativo, cioè l'intervallo fra' corpi; nè può negarsi, perchè altrimenti le molecole della materia starebbero tutte sì strette fra loro, che non sarebbe possibile rarità o rarefazione o divisione alcuna, nè quindi il moto de' corpi. E che cosa è dunque l'intervallo? Non certo l'apparenza visibile dell'intervallo, che non potrebbe vedersi senza luce in esso, nè però senza estensione reale; bensì la privazione di collegamento fra *certe* particelle della materia; così, nel vuoto più o men perfetto della macchina

pneumatica, quel vuoto è la privazione dell'aria, e lo stare divise nella cavità fra loro le particelle del vaso, unite bensì nelle pareti. La discontinuità dell'estensione, questo è il vuoto; nè altro possiam dire, perchè in ogni cosa v' è mistero.

15. Lo spazio adunque, se totalità di congiunzioni fra le molecole della materia, non può essere infinito, come non infinita è la materia. Solo infinito è l'Infinito, cioè Dio; perchè materia infinita e spazio infinito equivarrebbero a infinita entità, senz'alcun limite, o mancamento, o divisibilità, o composizione. Or come ha potuto mai qualche Filosofo dare allo spazio l'infinitudine? Ciò deriva da due origini: dall'astrazione indefinita, e dalla immaginazione. Dall'astrazione, che fa concepire indefinitamente lo spazio astratto, come ogn'idea astratta; perchè, considerando l'estensione astrattamente, possiamo pensarla via via maggiore, come ogni numero: dall'immaginazione, che avvezza sempre a' sensibili materiali e confinati tra loro, e posti perciò in un luogo, finge uno spazio e alcuni luoghi da occupare oltre i limiti del mondo. Che cosa v' è di là, oltre l'universo? si domanda; e non ci accorgiamo che *il di là* e *il di qua, il sotto* e *il sopra*, son termini di confronto, i quali non reggono più, ove più non sieno corpi. Ma se lo spazio non si può dire infinito, esso sta nell'Infinito. L'unione delle particelle materiali non ha la ragione propria in sè stessa, giacchè può essere diversa, e l'uomo infatti accosta molecole a suo arbitrio e le disgiunge. L'unione dell'universo la determinò Dio, nel quale perciò esso

sta e si muove. Come la durata del tempo è per l'Atto infinito che conserva l'esistenza, così lo spazio è unito per l'Atto infinito che commisura ogni cosa creata. E quindi abbiamo il concetto d'immensità. Che significa essa? Esclude ogni misura o confine di spazio, cioè punti e collegamento di punti e limite d'ogni estensione; punto infinito, che in sè comprende tutto il positivo degli spazj, come tutto il positivo de' tempi, senza il negativo degli uni e degli altri; e quindi è presente ad ogni tempo e ad ogni spazio, senza divisioni, tutto intero in ciascun momento de' secoli e in ciascun luogo, perchè ivi, come diceva l'Alighieri, *s'appunta ogni ubi ed ogni quando.* (*Parad.*, XXIX.)

16. In quest'ordine dell'universo, che per le sue relazioni è un'armonia di sostanze e di qualità, di cause e d'effetti, di essenze reali e di proprietà e d'accidenti; per le sue operazioni o atti è un'armonia di principj o di potenze, di mezzi e di fini; per le sue correlazioni, un'armonia di contenenti e di contenuti, e, quanto alla materia, di punti, di estensioni particolari e di spazio; in quest'armonia, che ci rende nota la *derivazione* delle cose, il *come* e il *dove;* in essa misteriosamente sentiamo l'unione nostra e del mondo con l'Infinito. Ciò rende sublime la natura, e, se guardiamo il cielo e i mari, i monti e le vallate, le nubi e il sereno de' firmamenti, fa in segreto sospirare l'anima. E indi s'occasionò l'errore d'un'anima universale, diffusa per tutto, dacchè pare che ogni cosa consenta col cuore dell'uomo. Il sublime dinamico, le mirabili potenze della natura, fanno pensare

all' onnipotenza ; il sublime aritmetico del tempo, che si succede senza confini, desta ne' profondi dell' anima il pensiero dell' eternità; e il sublime geometrico, cioè le latitudini dello spazio, fa tralucere nell' intelletto il senza misura, verso cui l' ampiezze de' luoghi son quasi un punto, e le lunghezze de' secoli son quasi l' attimo che passa.

CAPITOLO X.

Condizioni naturali del conoscimento.

SOMMARIO.

1. Criterio della conoscenza; ove si riscontrano: — 2. *a.* l'*oggetto ideale,* — 3. *b.* l'*idea,* — 4. che ci fa conoscere il simile per il simile, — 5. (onde si spiega la formazione dell'idee universali, e la conoscenza delle cose esteriori, — 6. di noi stessi, degli altri uomini, — 7. e di Dio), — 8. *c.* il *sentimento,* in relazione del quale ogni cosa dicesi un fatto, ed esso medesimo ha questo nome. — 9. Forma della bellezza; — 10. e qui si riscontrano: la *cosa formata,* — 11. l'*idea esemplare,* — 12. e il *gusto.* — 13. Legge del bene, ove si riscontra il *bene oggettivo,* — 14. la *felicità,* — 15. e l'*utilità.* — 16. Conclusione.

1. Entità, ordine dell'entità, e conoscimento dell'ordine, sono gli universali supremi, che formano il costrutto semplice del pensiero, e che, risguardati nella natura del mondo, ce ne mostrano le condizioni. All'entità vedemmo corrispondere il *quanto,* il *quale,* il *quando;* all'ordine dell'entità la *derivazione*, il *come,* il *dove;* al conoscimento dell'ordine, che coordina il conoscimento stesso, corrisponde il *criterio,* la *forma* e la *legge.* Di ciò è da parlare ormai. *Criterio di verità, forma di bellezza, legge di bene,* sono i tre universali, contenuti nel conoscimento dell'ordine e che lo coordinano nell'armonia dell'essere. In Dio, verità

essenziale, non possiamo supporre un criterio della verità, cioè un che direttivo dell'intelligenza divina, ch'è relazione infinita con l'Ente infinito, generatrice dell'Idea eterna, Idea di sè stesso, immagine sostanziale e intellettuale di Dio, in cui risplendono l'eterne idee d'ogni cosa, o le perfezioni moltiplici e varie, rappresentate dall'unica essenza interminata. Ma invece, quando si pensa la nozione degl'intelletti finiti, allora, poichè questi partecipano bensì del vero, ma non sono il vero essenzialmente, s'intende la necessità d'un criterio che li diriga, rendendo possibile il discernimento della verità ne' loro giudizj. Sicchè criterio, da κρινω, *judico*, è una regola de' giudizj, onde la mente acquista dirittura. E come può acquistarla, se non coordinandosi all'ordine della verità? Talchè l'evidenza dell'ordine, o l'intima chiarezza intellettuale, dove si manifesta l'ordine dell'entità o degli oggetti, è il criterio. Gl'intelletti puri possono bensì scorgere senza ragionamenti o per intùito, mediante universali che comprendano qualunque verità particolare, ogni ordine specificato degli oggetti singoli, postochè queste idee comprensive vengano comunicate da Dio; ma ora dobbiamo esaminare le condizioni naturali e ordinarie della conoscenza. Scopriamo in essa l'*oggetto ideato*, l'*idea* e il *sentimento*.

2. La conoscenza richiede di necessità un oggetto conosciuto, che dicesi anche *inteso* e *ideato*, perchè in relazione con l'intelletto. La manifestazione dell'oggetto nell'intelletto dicesi *evidenza*, e però è criterio a giudicarne; come la chiarezza sensibile d'un

corpo illuminato dà il criterio a giudicarne la figura ed il moto. Senza un che inteso non può darsi l'intendimento, nè senza un che ideato può darsi l'idea. L'intendimento risulta dunque dall'armonia o attinenza fra l'oggetto intelligibile e il soggetto intelligente; sicchè l'intellezione ha due parti congiunte in unità, l'oggettiva e la soggettiva. Così nell'apprendimento d'un corpo vi è l'apparenza sensibile del corpo stesso, cioè i suoi colori, la sua figura, il moto, gli odori e le altre sensibili qualità, che, in quanto apparenze, sono soggettive, appartenendo al senso e alla fantasia; e questa, infatti, ce le può riprodurre anche nella lontananza del corpo già percepito, e anche in sogno. Ma v'è inoltre la parte oggettiva, cioè il significato di que' segni sensibili, come un significato di scrittura, ed è il corpo medesimo, che l'intelletto apprende nella sua entità e realtà, conoscendo altresì ch'esso è una sostanza composta, estesa, fornita di qualità, capaci per la relazione co' sensi di portare nell'anima le sensibili apparenze del colore, della figura, del moto, degli odori, e via discorrendo. Queste due parti armoniche del conoscimento, la soggettiva e l'oggettiva, reser possibili due contrarj errori: l' *Oggettivismo eccessivo*, che non risguarda quanto l'intelletto vi metta del proprio; il *Soggettivismo eccessivo*, che non risguarda quanto v'abbia del proprio la cosa intesa. Per capire la detta relazione bisogna tenere a mente, che le relazioni tutte d'ogni cosa finita cominciano dall'esterno, cioè da impulsi che recano all'atto la potenza interna, e che perciò gli atti di questa si distinguono da essa, e ne sono

determinazioni: così, se l'intelletto fosse in atto da sè medesimo, avremmo sempre in atto le intellezioni tutte, mentrechè i nostri pensieri vanno succedendosi via via, e sempre più acquistiamo di notizie e di scienza. Perchè avviene ciò? Perchè l'intelletto finito è potenza, che richiede d'essere svegliata da impulsi esterni, e così man mano acquista conoscenze per un'attività sua propria. Nel suo determinarsi l'intelletto nostro è quasi un libro che si scrive: si scrive in caratteri spirituali: e però fu paragonato a una *tabula rasa*, cioè alla tavoletta di cera, ove gli antichi solcavano le parole con lo stile, e ch'era levigata e rasata innanzi. Ma badiamo, come i poeti d'amore, quantunque componessero le loro poesie eccitati dalla bellezza di loro donne, i versi li componevano essi; del pari l'intelletto è un libro vivente che per eccitamento esterno d'oggetti e per legge insita o naturale di correlazioni scrive sè stesso con proprj caratteri, cioè generando i termini spirituali e interni del proprio atto. Per tale unione tra gli oggetti e la potenza intellettiva si fa la conoscenza.

3. Or che cosa è il termine interno o carattere spirituale, scritto nelle tavole dell'intelletto? È l'*idea*. La potenza dell'intelletto si muove in atto, e *ciò che viene generato dall'atto intellettuale*, si dice idea, quasi un'immagine intellettiva dell'oggetto che svegliò la potenza, in quel modo che l'atto del senso genera le sensazioni e i fantasmi. Come differisce dalle sensazioni l'idea? Per la sensazione abbiamo l'*apparenza* delle qualità sensibili, colori, sapori, odori, ec.; per l'idea invece

apprendiamo *ciò ch' è la cosa* (*id quod res est*); talchè allora possiamo intendere che i colori, gli odori e i sapori sono certe qualità di sostanze materiali nella relazione loro col senso della vista, dell' olfatto, del gusto, e con gli altri. Però l'idea ci mostra *l' essenza ideale* degli oggetti, ossia *la natura delle cose in idea*, come il Geometra vede in idea la natura del quadrato, del triangolo e del cerchio. L' essenza ideale costituisce le definizioni; e chi nega questo, nega l'idee, e quindi ogni scienza, comprese le Matematiche, perchè non altro sia definire se non riflettere all' idea d' una cosa e distinguerla da ogni altra. Negare l' idea poi equivarrebbe a negare la possibilità di cose ideali, per esempio le Matematiche pure, o una statua che lo Scultore vede nell' intelletto e che per anche non ha. scolpita. L' idea perciò è mezzo di conoscere l' oggetto (*non est id quod intelligitur, sed quo intelligimus*); il quale oggetto poi, o è *reale* e si percepisce fuori e dentro di noi, o è oggetto *possibile* che si concepisce, riflettendo all' idee degli oggetti appresi, e servendosene d' esemplare, come gli Artisti e come i Geometri. L' idea, pertanto, ha relazione con l' intelletto e coll' oggetto: con l' intelletto che la genera o concepisce, ond' allora dicesi *concetto;* con l' oggetto, e allora si dice più proprio *idea*, l' idea di vegetale, d' animale, d' uomo, dell' universo; di Dio; e quando si svolge ne' giudizj e ne' ragionamenti, allora si dice *conoscenza*, specialmente se risguarda cose reali; e inoltre il nome generalissimo di *nozione* s' adopera, quando per la riflessione ci rendiamo più chiara l' attinenza fra l' oggetto noto e chi lo conosce. La tota-

lità poi di tutto ciò chiamasi *pensiero*, che in significato più ristretto è il ponderare mentalmente la verità de' nostri giudizj.

4. Ma qual' è poi la relazione fra l' idea, carattere vergato nell' intelletto, e l' oggetto intelligibile? Per esempio, dal Geometra non si potrebbero delineare triangoli e quadrati, se già non glieli rappresentasse l' idea; e questa è dunque un che rappresentativo intellettualmente. L' attinenza fra l' idea e l' oggetto è dunque una rappresentazione intellettiva o formale, cioè *non materiale*. Tanto s' abusò del vocabolo *rappresentare*, quasi l' idea fosse l' oggetto, anzichè il mezzo per conoscere l' oggetto, e indi veniva il Soggettivismo; o quasi l' idea fosse una parvenza sensitiva e fantastica degli oggetti, onde venne il Sensismo; che taluno negò esservi questa rappresentazione intellettiva. Ma rappresentare, com' il vocabolo stesso c' insegna, non altro significa che *far presente una cosa, mercè una qualche somiglianza*. Or chi potrà negare che l' idea faccia presenti gli oggetti, mentrechè per l' idea, dopo avere percipito un uomo, lo richiamo alla mente, e delle sue qualità morali e fisiche posso discorrere, come se io l' avessi *presente?* Ma ho detto, *mercè una qualche somiglianza*. È un antico assioma, che *il simile si conosce col simile:* assioma franteso, variamente spiegato, ma universale. Gl' Ionici lo frantesero, tanto da dire che l' anima umana, per conoscere i corpi, dev' essere un composto di tutti gli elementi; ma più lo frantese Democrito, Epicuro e Lucrezio, i quali grossolanamente vollero che, par-

tendo dagli oggetti materiali, entrassero nel senso idoletti o imaginette, rappresentative de' corpi all' anima; Platone poi spiegò tal cosa dicendo, che Dio imprime gli archetipi nel mondo, e che l' intelletto, avendo in sè come occulte le nozioni di quegli archetipi, li riconosce nel percepire le cose; ma il discepolo suo, Aristotile, diceva che l' idea non è la materiale rassomiglianza, sì la *formale*, rappresentativa di ciò ch' è la cosa, come il triangolo in idea non è un triangolo materiale: spiegazioni diverse, ma infine questa necessità di somiglianza fra l' oggetto inteso e l' idea è nelle tradizioni perenni della Filosofia. L' idea pertanto deve rassomigliare da una parte al soggetto intellettivo che la genera, e da un' altra parte rassomigliare all' oggetto inteso che l' informa di sè: come la statua tiene del marmo e dello Scultore. Però si disse dagli Aristotelici e dal Maestro loro, e si ripete anch' oggi, che l' intelletto *si fa ogni cosa in certo modo* (*fit quodammodo omnia*): si fa ogni cosa, perchè, intendendo, s' informa degli oggetti; ma in certo modo, cioè formale o intellettivo.

5. La natura del soggetto intelligente gli rende possibile dunque di concepire l' idea degli oggetti e di conoscerli, segnando spiritualmente i loro caratteri entro di sè, come in un libro, per somiglianza intellettuale. Perciò, se natura dell' anima razionale è un' entità e un ordine d' entità, non ci ammireremo che l' anima possa concepire questi universali, che sono la forma d' ogni cosa. E anzi con la riflessione sopra i detti universali acquista i *concetti negativi* e

contradittorj, che sono l'esclusione di quelli: come all'entità si oppone il nulla, e all'ordine il disordine, al vero il falso, al bello il brutto, al bene il male. Indi si capisce come l'idee universali, e i principj che ne derivano, potesser parere innati, e che io amo piuttosto di chiamare *connaturali*, o come dicevano gli antichi e, poi, la Scuola, *inditi*, *insiti* nell'intelletto; giacchè appena l'intelletto viene in atto, non può non intendere l'entità e l'ordine, cioè i costitutivi dell'intelletto stesso, de'suoi atti e d'ogni oggetto reale e possibile. La conoscenza di questi, poi, comincia sempre dagli oggetti esteriori, perchè la potenza dev'essere eccitata da impulso. E quindi si spiega ragionevolmente l'antico adagio aristotelico: *nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu;* non già perchè, come i Sensisti presumono, il sentire corporeo sia conoscere in sè stesso; ma perchè l'intelligenza riceve impulso da'sensi, e poi lavora su'materiali sensibili, e, per via delle *relazioni connaturali*, acquista l'idea de'corpi, dell'anima nostra e di Dio. Poichè il senso non è intelletto, conosciamo bensì l'apparenze sensibili particolari, come l'individuale differenza nell'aspetto d'un uomo da ogni altro aspetto d'uomini diversi, e le conosciamo come oggetti, ossia *com'entità;* ma il *perchè* delle differenze particolari non intendiamo, se non quando un ordine chiaro apparisce, ossia le *relazioni* del *quanto*, del *quale*, del *quando*, e le *relazioni* della *derivazione* del *come* e del *dove;* giacchè queste relazioni stesse costituiscono ancora, benchè in modo suo proprio, la natura dell'animo. L'Anatomista che cosa intende? Non il perchè un cadavere

abbia tale o tal'altra grandezza, sì le relazioni fra un membro e l'altro, se no l'Anatomia non sarebbe scienza. La Fisica poi è scienza più propriamente, quando può applicare l'idee matematiche di quantità e d'estensione. Or'ecco la ragione del bisognare i fantasmi a tener memoria de' sensibili particolari; e perchè, invecchiando, la memoria de' nomi e delle fisonomie si perda più facile che non l'altra dell'idee. Intende dunque l'anima i corpi medesimi per una somiglianza con sè stessa, in quanto ha comuni con essi le condizioni dell'ordine creato, e intende la loro diversità e inferiorità, perchè ci trova il *quanto* con divisione di parti, ci trova qualità e forze, ma non la propria somiglianza del sentire e dell'intendere.

6. Segue la conoscenza di sè stessi o la coscienza: lo scrittore del libro interno acquista notizia di sè. Una coscienza implicita v'ha sempre; perchè, come dicevano gli antichi Platonici e Aristotelici, soltanto intelligibile (con significato stretto) è l'intellettuale. Come la cosa sensibile si fa sensibile in atto (o sentita) per l'unione con l'atto sensitivo, per esempio la luce si fa visibile pel senso della vista; così la cosa intelligibile si fa intelligibile in atto (o intesa) per l'unione con l'atto intellettivo; talchè l'intelletto nella cosa intesa intende altresì un che proprio, cioè l'atto intellettuale suo e la sua intellettualità. Quando noi facciamo un giudizio, sia pur diretto, anzichè riflesso, non è forse vero che apprendiamo l'oggetto nell'idee distinte d'attributo e di soggetto, e però con forme intellettuali? Ma è ben'altro conoscere sè

negli oggetti distinti da sè, altro conoscere sè direttamente; com' altro è, che lo scrittore, scrivendo, abbia consapevolezza implicita di sè che scrive, e altro che poi consideri sè stesso e la potenza di que' suoi atti. Ecco il perchè bisogni la riflessione per la coscienza distinta, onde l'intelletto genera un'idea chiara di sè medesimo e del suo principio, ch'è l'anima razionale: tal bisogno nasce dagli atti moltiplici d'una potenza limitata, che non può volgersi attenta sopra più oggetti ad un tempo. Siccome poi l'atto dell'anima è sempre distinto dalla potenza e dal principio di questa, e però accidentale, ne segue che la conoscenza di noi medesimi è limitata, nè possiamo cogliere *adequatamente* l'essenza reale dell'anima nostra; ed ecco i misteri della coscienza. Conosciamo poi gli altri uomini per i segni esteriori dell'intelligenza nel volto e nella parola, quasi frontespizj di un libro già noto, perch'è simile a quello che sta scritto entro di noi.

7. Nel quale poi s'imprime un carattere sacro, cioè l'idea di Dio, quas'il nome d'Jeova ne' libri santi. Ogn'idea si riferisce all'ideato, cioè ad un oggetto: l'idea di noi, a noi; l'idea delle cose esteriori, alle cose esteriori; l'idea di Dio si riferisce a Dio. Come può esservi *riferimento*, cioè *relazione*, fra quest'oggetto e noi? Certo l'idea non può venire che dalla relazione fra l'intelletto e l'oggetto, e però l'idea di Dio viene dalla relazione dell'intelletto nostro con Dio; non già da noi stessi, che siamo finiti; non dalle cose del mondo, finite anch'esse: dunque dall'Infinito. Nel-

l' idea *sublime* o nel carattere sacro del volume intellettivo sta un significato, che non può procedere da significati meno alti. Lo intuiamo forse apertamente, come l' anima percepisce sè stessa, o come l' anima percepisce i corpi? No, giacchè la conoscenza di Dio è per concetti *analogici* o *correlativi*, nel modo esaminato altrove, anzichè per idee *dirette*, com' appunto è l' idea di noi stessi e de' corpi. Può dirsi solamente che dunque l' idea di Dio è un *effetto* di Dio nell' anima, cioè una relazione intellettuale. L' intelletto genera quell' idea per una relazione naturale con Dio, che lo crea e lo conserva, e rende possibile la generazione d' un concetto che trascende ogni altro concetto. Indi si rileva, come poterono alcuni Filosofi pensare, che noi abbiamo l' intuizione svelata di Dio; e com'altri pensarono, che abbiamo l' intùito dell' idee eterne: ipotesi che non può accettarsi, perchè se Dio stèsse dinanzi all' intelletto apertamente, l' Ateismo non sarebbe mai possibile, nè potrebb' esservi oscurità di cognizione dinanzi a tanto lume; se poi vedessimo gli eterni archetipi, come non vedere Dio, che gli ha in sè stesso essenzialmente? Ma, intanto, una relazione con Lui nell' animo v' è, come lo dimostra l' idea d' Infinito; e indi furon possibili, per eccesso, le opinioni predette.

8. Sicchè dunque abbiamo conoscenza di noi per *similitudine d' identità*, conoscenza degli altri uomini per *similitudine d' eguaglianza*, conoscenza dei corpi per *similitudine d' inferiorità*, conoscenza di Dio per *similitudine di sovreminenza* o *d' analogia*; come

dimostrano gli universali analogici e gli attributi correlativi. Finalmente l'atto intellettuale, che genera l'idea in relazione con l'ideato, è sentimento. Definire che sia il sentimento in sè medesimo non si può, perchè basta provarlo; ma può definirsi per le sue relazioni col soggetto e con l'oggetto. Come i sentimenti animali nascono dall'attinenze de' corpi esterni col nostro corpo, e poi del corpo con l'anima, sentimenti varj secondo la diversità degli oggetti e de' sensi, parimente il sentimento intellettivo è l'atto che, generando l'idea, apprende l'ideato. La realtà delle sostanze intellettuali sente sè medesima ne' proprj atti con sentimento spirituale, che poi, quando è conforme all'ordine della natura, costituisce la felicità o beatitudine. L'apprensione intellettiva è, *com' atto interiore*, un sentimento, mentr' è apprensione *com' idea* e conoscenza: ed ecco il perchè la meditazione del vero è sì dolce agli animi ben disposti; e Virgilio disse, come ci narra Donato (e il Manzoni argutamente notò che un Grammatico non poteva inventare quel detto), che il meditare si è il bene maggiore d'ogni altro, perchè, a differenza di tutti gli altri, esso non produce mai sazietà. Inoltre, il sentimento, com'atto reale dell'animo, suol chiamarsi *fatto*, cioè manifestazione, apparenza (fenomeno), un apparire vero di un che reale, operato da una potenza intima, giacchè fare sia concetto di relazione che importa chi fa e ciò che si fa; e poi, ogni atto e quindi anche ogni passione dell'anima nostra riceve quel nome, perchè nell'anima stessa con reale unità si raccolgono tutti i sentimenti, non solo gli spirituali, sì ancora

gli animali, e appariscono azioni e passioni di potenze interne, e perciò fatti; e, in ultimo, di tutti questi fatti, che realmente si palesano dentro di noi, le relazioni stupende con gli oggetti distinti da noi sono e si chiamano fatti, perchè manifestano certe azioni degli oggetti sopra di noi, e delle quali noi siamo passivi o recettivi. *Fatto* è adunque generalmente ciò di che rende testimonianza reale il sentimento.

9. Se rispetto alla conoscenza del vero condizione degl'intelletti finiti è il criterio, cioè un segno della verità per la relazione con gli oggetti, relazione d'oggetto ideato, d'idea e di sentimento; rispetto poi alla conoscenza del bello e del bene, condizioni sono la forma e la regola. L'oggetto ideato diviene forma del bello e, mediante il bello, regola del bene. Che cosa vuol significare *forma?* Propriamente si è la disposizione o l'ordine che prende la materia od un corpo; come la forma del corpo umano, d'un cavallo, d'una pianta, d'un cristallo. Onde gli antichi Greci, e segnatamente Aristotile, chiamarono forma l'*atto* che prende la materia in quell'ordine o disposizione; dicendo sostanziale la forma del composto, come d'un corpo nell'ordine de' suoi elementi, per esempio una pianta; e accidentale la forma che sopravviene alla sostanza, come la bianchezza del corpo. Levandosi più alto, forma s'intese in doppio significato: un che distinto sostanzialmente da ciò che la riceve, come l'anima razionale si distingue dal corpo e gli dà la forma di corpo umano; e un che non distinto sostanzialmente, come l'ordinamento molecolare d'una pietra o d'una

pianta. Sorgendo più alto ancora, *forma* s' intese la natura, che fa essere una cosa quello ch' essa è; onde San Paolo chiamò il Verbo forma di Dio (*cum in forma Dei esset*). Però l' idee si chiamarono forme, cioè rappresentatrici della natura d' una cosa, senz' averne in sè stesse la materia e la realtà. Questi significati discesero ne' linguaggj moderni. Forma di Dio, per altro, non si direbbe oggi, se non metaforicamente, restando bensì vivo il significato di *cosa formata* in genere, tanto dell' anima, quanto de' corpi, e vale ordine perfetto, senza mancamenti, secondo la natura delle cose; per esempio, animale formato, cioè cresciuto a perfezione, criterio formato, intelletto formato, scienza formata, idea formata, cioè compita. Così bello è il formoso, cioè la forma, l' ordine perfetto; talchè l' opposto si disse *deforme*. L' oggetto ideato è bellezza o forma, se ordine perfetto; e diviene regola, che dirige il conoscimento e la volontà nell' ordine de' fini: così l' uomo ideato nell' ordine di sua natura è forma mirabile di bellezza interna ed esterna, e diviene regola per conseguire l' ordine stesso, quant' è possibile a noi.

10. La forma, pertanto, ci porge la cosa formata, l' idea esemplare ed il gusto. Cosa formata, pongasi mente, non diciamo solo gli oggetti corporei, com' un bell' uomo, una bella donna, un bel cavallo, un bel fiore, i cieli stellati, ma ogni cosa bene ordinata, e il cui ordine trae a maraviglia lo spirito ben disposto. Così, formiamo un ordine d' idee, di giudizj e di raziocinj, svolgendolo meditatamente, o un bel Trattato di

Filosofia, un Trattato di Matematica o di Fisica, e generalmente un discorso con filo d'idee; e tutto ciò s'ammira, e dicesi bello, ed è veramente bellissimo, perchè si mostra *ben formato;* com'è ben formato l'uomo quand'ha le giuste proporzioni fra le membra del corpo, e la giusta corrispondenza fra il volto e l'espressione degl'intimi affetti. Taluno considera il bello solamente ne'corpi, ma è una specie sua o il bello fisico; altri nella realtà delle cose, ma è una specie sola o il bello reale: avvi anche il bello spirituale, cioè dell'anima umana nelle perfezioni sue naturali e acquisite; e avvi non meno il bello ideale, cioè l'ordinamento dell'idee, come in una scienza, e il sollevamento dell'idee a qualcosa d'eletto e di possibile, cui la realtà non dimostra per l'appunto. C'è chi considera solo il bello dell'arti belle, che richiedono segni sensibili e fantasmi; ma questo è una specie, ch'entra nell'universalità del *ben formato;* e, insomma, qualunque forma, cioè ordine di perfezioni, bella mostrasi alla contemplazione dell'intelletto che l'ammira. Non ristringiamo in confini arbitrarj l'universalità, com'uno che volesse imprigionare l'acqua del mare in laghi artefatti; se no, la natura e l'arte non può intendersi più. Solamente non bello è il deforme, cioè il senza forma. Coloro che distinguono essenzialmente il sublime dalla bellezza, domandano: e che bello v'è in una montagna? Rispondo: la montagna è dunque deforme? Deformità vedo in una sconciatura, non già in rupi che si levano al cielo, e che fanno pensare al soprannaturale: onde pigliano il nome di sublimi. Il sublime, perciò, è una specie di bello, che si con-

trappone al grandioso, al mezzano, al grazioso; ma bello è, perchè formoso; come in un monte, se consideriamo come ogni sua parte cospira con ordine al verticale, da cui procedono sentimenti maravigliosi e arcani, allora del monte ancora, riflettendovi, si dice: oh quanto è bello! Le leggi naturali d'un mare in burrasca o d'una notte procellosa non son' esse bellissime quanto d'un mare in bonaccia e d'un cielo sereno? L'orrore che sentiamo all'idea di pericoli oscuri ci rende proclivi a negare quel bello; ma se consideriamo la cosa in sè, allora concepiamo anzi un bello sublime, perchè le potenze straordinarie della natura ci levano il pensiero all'Onnipotenza.

11. Considerata dall'intelletto la forma, o la natura delle cose ben'ordinate, si genera nell'intelletto l'idea esemplare: idea, perchè forma intellettiva, rappresentatrice degli oggetti nell'ordine loro compiuto, com'è l'idea d'uomo perfetto nell'anima e nel corpo, o l'idea d'un Trattato scientifico, bene disegnato e architettato; esemplare, perchè all'intelletto, che vi riflette, serve d'esempio a discernere il bello dal brutto, le perfezioni da'mancamenti, e un grado maggiore di bellezza da un minore, com'altresì serve all'uomo per fare con eccellenza l'opere sue di scienza e d'arte. Con queste idee ci solleviamo, riflettendo sulle cose, a concepire la perfetta bellezza. Conviene distinguere tuttavia ciò che ha limiti determinati, e ciò che, avendo sempre limite in atti, può perfezionarsi all'indefinito. La bellezza de'corpi e di loro qualità, come proporzione d'un corpo umano e colore del

volto e suono di voce, è non perfettibile all' indefinito, anzi rimane determinata necessariamente dalla loro natura; e chi si perdesse in astratte idealità su ciò, farebbe un' arte vaporosa e fredda, dacchè cercherebbe l' Infinito nel definito, così nella Poesia, come nell'Arti del disegno e nella Musica: l' idea formata o esemplare sta nell' avere un concetto giusto dell' ordin fisico quant' agli aspetti visibili e a' suoni. Ma evvi altra bellezza, che concepiamo indefinita nel perfezionamento, benchè finita di grado in grado, com' è la scienza del vero e l' amore del buono. In questi argomenti l' idea si perfeziona più e più; giacchè, paragonando l' oggetto nell' infinità sua, com' è la Verità e il Bene, col soggetto umano che via via può dilatarsi nel sapere e nella virtù, e quindi s' accresce viepiù in bellezza, l' idea esemplare acquista sempre nuova eccellenza: e così spieghiamo le tendenze indefinite degli uomini alla scienza, alla morale bellezza, e le tendenze indefinite degli Artisti ad esprimere con più altezza in Poesia, o ne' Disegni, o nella Musica, la bellezza spirituale, cioè l' intelletto e l' affetto. Qui solo avvi un progresso indefinito, a cui deve badare chi non voglia strizzare in gretta realtà l' arte e la vita. Dante perciò poteva in tal parte superare il grande Omero, e l' arti del disegno cristiane superare, quanto all'espressione, i Pagani.

12. Dal concepimento della cosa formata e dall' idea esemplare deriva il gusto, cioè il sentimento intellettuale della bellezza, unito a' giudizj, che rendon possibile il discernimento tra formoso e deforme.

Veramente può chiamarsi ciò un gusto divino dell'anima, come i Greci favoleggiarono l'assaporamento di ambrosia non corruttibile alle mense degli Dei. È un gusto che s'estende a ogni bellezza: il gusto che si prova in una disposizione bella de' proprj pensieri, contemplata da noi, dopo averla trovata; il gusto all'ordine interiore ed esteriore della vita, contemplato da noi nel proporcelo per fine, o dopo averlo conseguito; il gusto d'immagini formose e spirituali nella fantasia, e quello di fare ogni opera esteriore con ordine, cioè con formosità d'atti, di parole, o degli altri segni visibili e musicali, secondo leggi d'intendimento e di sentimento. Chi non prende tal gusto, non potrà mai trattare la Scienza con ordine, cioè con giusta proporzione delle parti e del tutto, e con intimo collegamento, poichè l'ordine contemplato è bellezza; chi non gusta, direi, quel sapore di formosità, non può acquistare virtù, cioè ordine d'amore, perchè ordine contemplato è bellezza; non acquistare arte bella di reggere gli Stati e la famiglia con ordine amoroso; non d'esprimere i proprj pensieri con eletto stile in qualunque arte, in Poesia, in Disegno, in Musica, perchè stile coordinato al pensiero, agli affetti ed alla natura de' segni, è formosità. Dicono alcuni: e che preme la forma; intendendo lo stile, e i segni convenienti, cioè parole schiette, disegno buono, musica che conferisce agli orecchi ed al cuore? Rispondo, che senza forma non vi sarebbe nè l'uomo, nè un animale, nè una pianta, nè l'universo; non vi sarebbe nulla, perchè forma esterna è il giusto limite della natura e viene da essa, nè va pen-

sato minimamente come qualcosa di separabile o di posticcio.

13. Sicchè la formosità gustata degli oggetti diviene legge, ossia ordine di finalità o bene. L' Intelletto divino, ch' è verità essenziale, o misura di sè a sè medesimo, non può aver legge; bensì legge hanno gl' intelletti finiti, la cui volontà n' è regolata. Or la legge predetta viene dal bene *oggettivo*, ch' è l' oggetto buono in sè; a cui succede il bene *soggettivo*, cioè la felicità; l' *utile* poi unisce l' uno e l' altro. Primeggia il bene in sè o l' oggetto, perchè l' amabilità del bene ricerca l' amore apprezzativo, che fa debita stima del pregio di ciò, a cui va l' amore dell' anima; se no, è appetito non razionale. Bisogna dunque conoscere la natura degli oggetti e l' ordine loro, affinchè s' apprenda l'ordine dell' amore. Se mescolassimo l' orpello lucente con l' oro, vetri con diamanti, figurine rubiconde d' un ciarpino con disegni a penna di Raffaello, e dessimo a un fanciullo la scelta, egli preferirebbe ciò che più attira il senso, ignaro dell' interno valore: così usavano i Selvaggj americani dar perle preziose in cambio di cristalli: e similmente, l' intelletto che ignori o non ami conoscere la dignità dell' uomo, non può rispettare i proprj e gli altrui diritti, nè mantenere l' ordine fra corpo e senso, fra senso e intelletto, fra la natura e il suo Principio. L' ordine oggettivo è dunque la legge. Come un Pittore, se non conosca i veri congiungimenti delle membra e le varie lor proporzioni, non può dipingere la figura umana con disegno retto; così con l' ordine della volontà o dell' amore

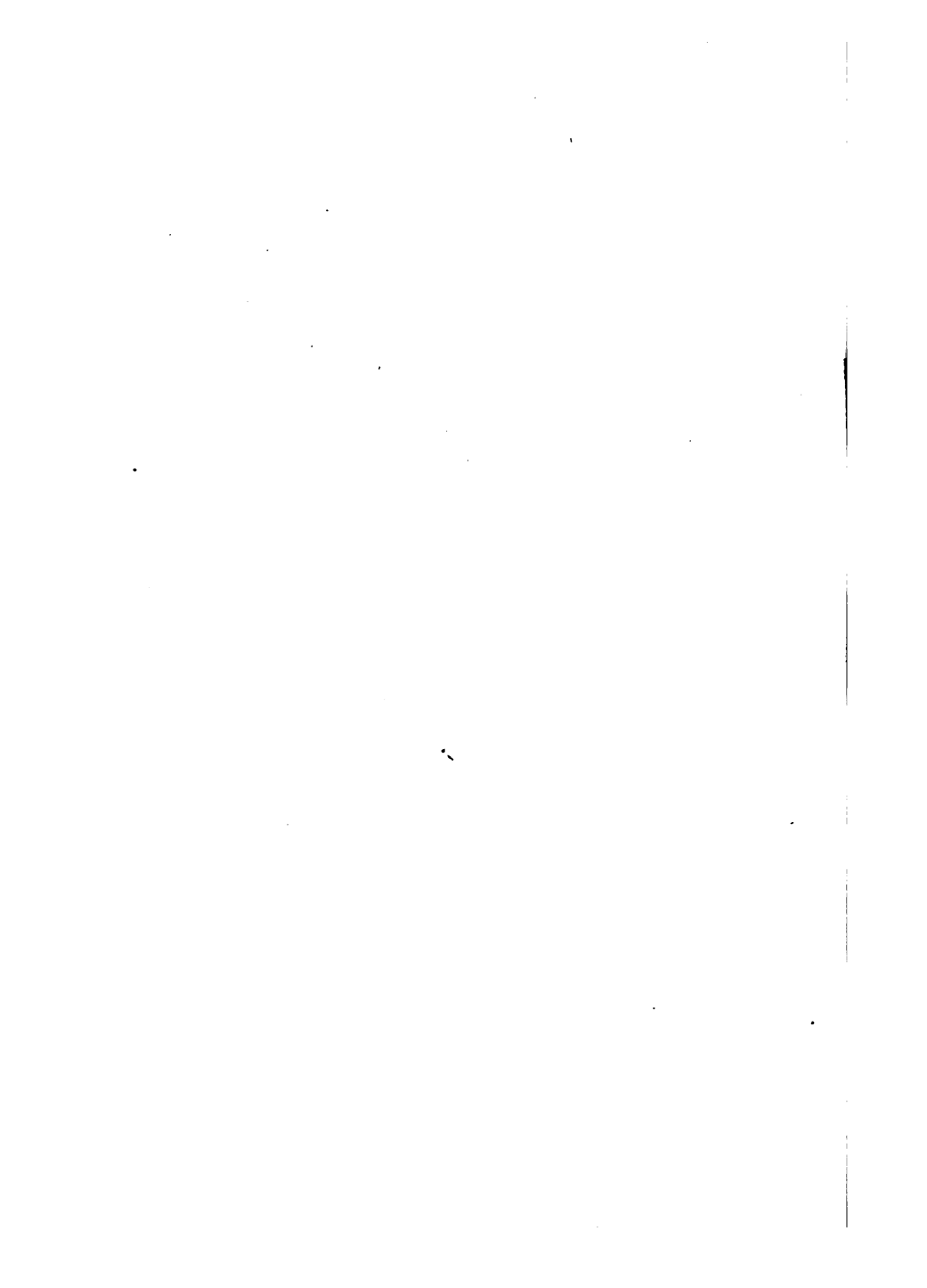
non possiamo ritrarre l'ordine della natura umana nel vivere privato e nel pubblico, entro di noi e fuori di noi, nel governo di sè medesimi, della famiglia, degli alunni e dei popoli, se la natura stessa non viene riconosciuta, onorata e amata.

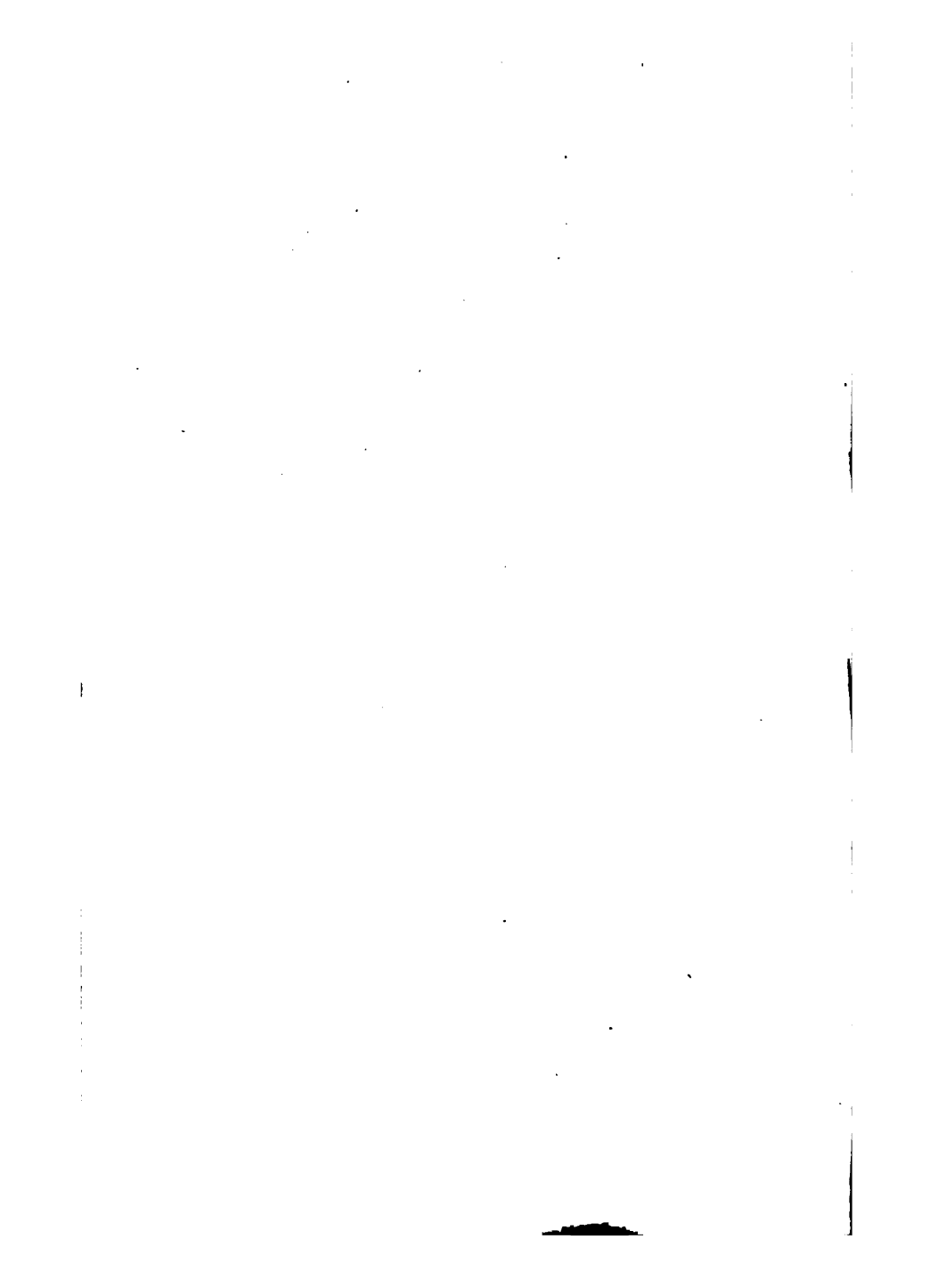
14. Dalla virtù, ch'è ordinamento degli affetti, segue il sentimento dell'ordine stesso, la felicità o pace interna. Tutti gli appetiti o affetti particolari, anche nobili, anche intellettuali, come l'affetto della scienza, dell'arte bella, de' figliuoli, della patria, se non coordinati volontariamente secondo l'ordine della natura, fanno sentire una contradizione interna tra l'ordine intero o naturale delle inclinazioni, e un'affezione particolare; onde sorgono le passioni tormentatrici, e il disordine privato e il comune. Molto più accade ciò, quando trattasi del senso e di beni materiali. Come il raziocinio accorda nella conclusione le premesse, così la volontà è l'amore libero della ragione, il quale unisce gli affetti tutti nell'ordine della volizione sua: e questa, poichè diviene abito, si dice virtù, che Sant'Agostino divinamente definì: *ordine d'amore:* quasi armonia interna che dà pace. I beni particolari e segnatamente gli estrinseci, possiamo rassomigliarli alle vesti ben fatte, che ornano i corpi belli, purchè non superflue od artificiose, ma non costituiscono la bellezza; e, indossate da un brutto, non gli recano venustà, e talora contrastano per modo da muovere a riso, come la vecchia Gabrina dell'Ariosto, giovanilmente ornata: così stonano le ricchezze o i piaceri con l'animo, deforme di sen-

sualità e di egoismo. La virtù angustiano talora le aridità dello spirito, i combattimenti, le traversie interiori ed esteriori; e tuttavia, finchè la mente consapevole senta di pregiare l'ordine sopra ogni suo piacere, tal sentimento suo è dignità e pace.

15. Finalmente l'utilità è l'uso de' *mezzi* che recano all'amore del bene oggettivo ed alla felicità. Si suole attribuire un significato tristo all'utile; ma per fermo tal giudizio non può accettarsi. Avvi l'utile che si disgiunge dall'ordine: quello è cattivo; avvi l'utile che conduce all'ordine: quello poi è buono. Anzi l'utile non ordinato ha l'apparenza, non la sostanza; chè il disordine reca perturbamenti e dolore, sì nell'interno degli animi, e sì nelle nazioni. L'arte di usare i mezzi utili deve paragonarsi alla Musica; che, quando è bella, ci sentiamo riposati, e quando è tempestosa e turbolenta, ci sentiamo stanchi e con misterioso tumulto di sensi e di pensieri. Dottrine che mettono in dissidio la ragione con sè medesima, leggi che fanno discordare la coscienza de'proprj doveri e l'amore della patria, fanatiche arroganze che disgiungono il credente dal cittadino, fasto di ricchezza e corruttela d'animo; tutto ciò porta nocumento, o prima o poi, perchè falso e disordinato.

16. Così abbiam veduto: che condizione del vero negl'intelletti finiti è il criterio, cioè l'armonia dell'oggetto ideato, dell'idea e del sentimento per attinenza di similitudine fra l'intelletto e le cose; condi-

zione del bello è la forma, cioè l'armonia dell'oggetto formato, dell'idea esemplare e del gusto; condizione del buono è la legge, cioè l'armonia del bene oggettivo, della felicità e dell'utilità. E qui giunse a compimento la teorica degli universali. Se la Filosofia è scienza del pensiero, e se la verità è oggetto naturale del pensiero stesso, e se quella è ordine di entità conosciuto, esaminammo l'entità, l'ordine dell'entità e il conoscimento dell'ordine: l'entità, o *essere, essenza, esistenza;* l'ordine dell'entità, o *relazione, atto della relazione, correlazione;* conoscimento dell'ordine, o *verità, bellezza* e *bene.* In loro trovammo gli attributi metafisici o correlativi, infinito e finito, assoluto e relativo, necessario e contingente, e ogni altra perfezione, o essenziale o partecipata. Donde venimmo a esaminare le condizioni della natura creata: il *quanto,* il *quale* ed il *quando;* la *derivazione,* il *come* e il *dove;* il *criterio,* la *forma* e la *legge.* Quest'architettura ideale, contemplata dalla mente, apparisce illuminata dagli splendori del sole arcano, ch'è Dio.

LIBRO SECONDO.

DIVISIONE DELLA FILOSOFIA
E ARTE DIALETTICA.

CAPITOLO XI.

L' Enciclopedia.

SOMMARIO.

1. Per determinare i quesiti della Filosofia, bisogna vedere le sue parti e l' Enciclopedia o l' albero del sapere umano. — 2. Ordine di formazione, ordine di logica dipendenza. — 3. Criterio armonicamente oggettivo e soggettivo per trovare la distinzione dello scibile e l' ordinamento suo. — 4. Quattro classi di conoscenze: — 5. onde vengono la Teologia positiva, la Filosofia, le Matematiche e la Fisica. — 6. Parti della Filosofia universale. — 7. Filosofie particolari e applicate. — 8. Matematica. — 9. Fisica. — 10. Storia sacra, umana, naturale. — 11. Arti filosofiche, matematicofisiche e storiche. — 12. Tradizione perenne dell' Enciclopedia. — 13. Errori che la guastano. — 14. Pericolo dell' Enciclopedie a dizionario, le quali spezzano la continuità del sapere. — 15. Divisione della Filosofia in tre parti: la Dialettica, l' Estetica e la Morale. — 16. Conclusione.

1. Poichè la Filosofia è *Scienza del pensiero*, bisognava esaminare dapprima quali fossero l' idee, che sono presupposte da ogni conoscenza; e poichè la Filosofia è *Scienza della verità*, e la verità è oggetto del pensiero, bisognava cercare l' idee fondamentali nel concetto di questa; e poichè la Filosofia è *Scienza dell' ordine universale*, presente al pensiero, bisognava cominciare dall' idee universali, che con l' ordine degli oggetti coordinano il pensiero stesso, e quindi la Filo-

sofia intera e, mediante la Filosofia, tutte le Scienze. Dal Trattato degli Universali, presupponendo (come dirò al § 9) la preparazione elementare, principiai dunque razionalmente la Filosofia. Or dobbiamo indagare le parti che la costituiscono, secondo i principali quesiti che il Filosofo può e deve proporsi; e allora vedremo qual sia la parte o dottrina speciale che, dopo la suprema degli Universali, precede le altre per la natura del proprio argomento, e che forma il soggetto dell'Opera presente. Affinchè poi si veda precisa la *divisione* della Filosofia, occorre che ne guardiamo i limiti di correlazione con tutte le scienze; tantochè questa ci mostrerà il coordinamento universale con esse e la loro totalità, che suol chiamarsi *Albero del Sapere umano* ed *Enciclopedia*. Come dalle radici d'un albero sorge il tronco, e dal tronco germogliano i rami, ciascuno de' quali butta ramoscelli minori; così fa l'ordine della conoscenza, che germina da una principale dottrina e si dirama più e più, secondochè le relazioni del pensiero diventano via via meno estese. *Enciclopedia* inoltre, stando alle due voci greche della parola, vale *ammaestramento circolare*, o che abbraccia il circolo del sapere; circolo, perchè i fini di tutte le discipline ritornano nel fine universale della Scienza prima, e i principj loro ne' principj di questa.

2. Nell'Enciclopedia, oltre le scienze, si contengono l'Arti e la Storia, abbracciando tutto il sapere umano. Scienza già dissi un ordine di verità accertate; e poichè l'ordine che riconosciamo in queste verità, e l'accertamento loro per via d'una riflessione più

alta che non la comune, dipende dal graduarsi di dette verità, onde l'una chiarisce l'altra e perciò ne porge a noi la ragione, così Scienza è l'*ordine distintamente avvertito delle conoscenze per le ragioni loro*. Quando poi v'è *un ordine premeditato d'operazioni abituali ad un fine*, allora v'è l'arte. Storia poi è generalmente la *notizia ordinata de' fatti*. In che relazioni stanno fra loro e Storia e Arti e Scienze? Bisogna distinguere la formazione loro, cioè la successione loro nel tempo, dalla dipendenza loro razionale; ossia, va distinto l'ordine diretto dall'ordine riflesso. Benchè la notizia de' fatti, così della natura esterna, come dell'interna, preceda di necessità ogni arte umana ed ogni scienza, pure la Storia propriamente detta, che vuole la notizia delle cagioni e dell'ordine loro e la critica de' fenomeni e delle testimonianze, certo richiede un tempo di matura civiltà e di profonda riflessione; sicchè in principio, così nella fanciullezza dell'uomo, come nella fanciullezza de' popoli, la conoscenza de' fatti s'abbellisce d'immaginazioni, e si confonde con esse, ond'allora prevalgono le poesie popolari e le novelle. Altresì da' bisogni dell'uomo principiano l'arti utili più rozze, senz'una determinata notizia di leggi naturali e di naturali proprietà; onde l'arti utili e popolari antecedono la Storia propriamente detta. Essa vien dopo, ma ingenua e non anche bene ordinata e critica, quando l'uomo e i popoli, per una riflessione più esercitata, si mettono a considerare meglio le proprietà e leggi di natura, e i fatti umani, come sarebbe il *Tesoro* di Brunetto Latini e le *Cronache* dei Villani. Quando poi la riflessione, già esperta, ordina le co-

gnizioni e l'Arti, allora succedono le Scienze. Formato più o meno quest'ordine successivo, gli tiene dietro l'ordine razionale o di logica dipendenza; cioè, le Scienze ordinano criticamente la notizia de' fatti fisici e umani e delle loro testimonianze, com' altresì regolano le Arti: la qual cosa, disse ottimamente il Vico, si vide in Grecia, perchè là piucchè altrove fiorirono l'Arti belle e la Letteratura, ove fiorì la Filosofia che addestra il pensamento; e come si vede ancora nell'Europa, ove la Storia, l'Arti belle e le utili si svolsero dopo la Scolastica de' Dottori e dopo la Fisica di Galileo. Nell' ordine di formazione si ha dunque, Arti utili, Storia, Scienze; nell'ordine riflesso si ha Scienze, Storia e Arti.

3. Sicchè, dovendo esporre le distinzioni principali e il coordinamento delle Scienze, della Storia e dell' Arti, qual criterio abbiamo noi? Esso apparisce *massimamente* dal divario e dall' ordine degli oggetti; perchè ogni umana disciplina, così speculativa, come operativa, cade intorno ad un oggetto proprio. Ma l' oggetto inteso non può disgiungersi assolutamente dal soggetto intelligente, perchè la conoscenza è un'armonia dell' uno e dell' altro; talchè il criterio dell' Enciclopedia procede a un tempo dall'oggetto e dal soggetto, benchè questo sia in luogo *secondario*. Procede dall' oggetto, perchè l' ordine del pensiero si coordina logicamente con l' ordine degli oggetti proprj, come dalle attinenze di quantità nel numero e nello spazio si svolgono le dimostrazioni de' Matematici; procede dal soggetto intellettivo ancora, giacchè ogni dottrina,

com' ogni altro atto razionale, viene dal pensiero e ne prende la forma logica. E qui, al solito, nella comprensione del tutto si vedono raccolte le due opinioni opposte, di coloro che a trovare l' ordinamento dell' Enciclopedia voglion muovere soltanto dalle cose, o di quegli altri che voglion muovere soltanto dal modo di conoscerle e secondo lo svolgimento della conoscenza. Del resto, come il criterio desiderato si attenga davvero alla parte oggettiva ed alla soggettiva nell'accordo loro, si rileva pure dal fatto, che secondo la natura varia dell' oggetto scienziale occorre un metodo diverso, perchè diversificano le relazioni fra l' argomento della scienza e la mente; così diversifica nelle Scienze sperimentali e nella Matematica pura il metodo o la via del discorso, dacchè il confronto interno d' idee astratte è necessario a' puri Matematici, dove il confronto de' fatti osservati occorre a' Naturalisti.

4. Con questo criterio distinguiamo quattro classi di nozioni e di conoscenze, donde procedono tutte le Scienze e la Storia e l' Arti. La prima classe si riceve dalla natura interiore, cioè dal nostro animo, e con la riflessione la troviamo nella nostra coscienza e indi la svolgiamo. Principalmente abbiamo da questa natura intima le idee universali d' *entità*, d' *ordine* e di *conoscimento;* perchè il conoscimento è nostro, nè altrove si manifesta che nella coscienza nostra, e perchè senza l' apprensione del nostro essere interiore non intenderemmo che sia l'entità dell'altre cose possibili e reali, e perchè le relazioni dell' ordine si manifestano immediatamente per l' attinenza del mondo

con noi, e di noi con noi stessi. Da queste intime nozioni ci solleviamo, riflettendo sopra l'animo nostro, alle conoscenze di noi stessi e delle condizioni d'ordine in ogni cosa e del Principio supremo d'ogni cosa. Ora, che per sapere quello che siamo, occorra la riflessione dell'animo sopra di sè, è chiaro; ma occorre altresì per intendere le condizioni dell'ordine in tutta la natura, giacchè, salvo i fenomeni presenti al senso, tutt'il resto che risguarda il concetto di causalità e di finalità, di forza e di potenza, di tempo e di confinazione o di misura, e quant'altro notai nel Trattato degli universali, si palesa immediatamente nell'essere nostro interno, e, per mezzo di noi, negli oggetti esterni. Diciamo lo stesso per la conoscenza di Dio, dacchè i concetti *metafisici correlativi* di finito e d'Infinito, e gli altri, non potremmo averli senza l'immediata consapevolezza d'un limite interno, a cui si contrappone l'illimitato; e poi, le perfezioni di Dio, la semplicità, l'intelligenza infinita, l'amore, la volontà essenzialmente giusta, e simili, arguiamo analogicamente dalle perfezioni finite dello spirito umano, rimovendone ogni difetto; tantochè pure da' Teologi è detto che per conoscere Dio bisogna conoscere noi stessi. Tal'è la prima classe delle nozioni e conoscenze; e indi nasce la Filosofia, che fondasi sulla coscienza, ed è ripensamento scientifico del pensiero. La seconda classe di nozioni e conoscenze si riceve dall'efficacia sensibile delle cose esteriori sopra di noi, e donde abbiamo la notizia de' fatti esterni e delle lor leggi e cagioni; e indi sorgono le Scienze fisiche: tantochè si dice comunemente che alla Fisica s'appartiene

un metodo d'esperienza esterna, cioè di relazione fra l'intelletto e i sensi corporei, come altresì di relazione fra i detti sensi e la natura materiale. La terza classe di nozioni e conoscenze, ossia la notizia delle quantità numeriche e dell'estensione, sta in mezzo alle due classi prenotate, e forma le Scienze matematiche. Infatti, se da un lato l'unità e il numero son comuni anche allo spirito e alle sue facoltà ed agli atti loro, e se proprio l'unità indivisibile s'apprende solo entro di noi, non già nelle cose soggette a' sensi corporei, e se ancora l'idea di punto, ch'esclude ogni dimensione, si distingue da ogni apparenza sensibile; da un altro lato poi, senza la percezione de' corpi non potremmo dalla velocità e mutabilità non computabile degli atti interiori raccogliere distinta la notizia dei numeri e delle relazioni loro possibili, nè, senza percepire co' sensi la speciale confinazione della natura corporea e che dicesi spazio, n'avremmo la nozione e conoscenza: e pertanto, il sapere matematico da una parte tiene del filosofico, e da un'altra parte e inseparabilmente tiene del fisico, e quindi è mezzano tra la Fisica e la Filosofia, come dimostrano chiaro le Matematiche applicate. L'ultima classe, o quanto alle cose che non percepiamo noi stessi, s'origina dall'autorità; e quindi, rispetto a Scienze, abbiamo la Teologia positiva, che, svolgendosi scientificamente da nozioni e conoscenze analogiche, si fonda sull'autorità de' Testi sacri e di sacre tradizioni, onde sappiamo essere alcuni misteri divini, senza poi sapere come sia ciò che s'acchiude ne' misteri. La notizia storica e l'arte derivano dalle stesse quattro sorgenti: o dal conoscimento

de' fatti interni, o dall' altro de' fatti esterni, o dalle cognizioni matematiche, unite a' fatti interni ed esterni, o dall' autorità.

5. Apparisce sûbito, dunque, la distinzione generalissima delle Scienze e la loro coordinazione. Le scienze sono queste: Teologia positiva, Filosofia, Matematiche e Fisica. Per la loro coordinazione, se badiamo all' ordine degli oggetti e all' origine della loro cognizione, sta su tutte l' altre scienze la *Teologia positiva;* perchè, non solo ha per obbietto Iddio, come l' ha pure la *Teologia razionale o naturale* che fa parte della Filosofia, sì la verità sua procede dal divino Intelletto immediatamente. La possibilità di questo sapere teologico vien dimostrata dal concetto di Provvidenza, come la sua realtà viene provata dalla Storia; ma ora basti notare, che, ammessa la Teologia, negarle il primato già detto sarebbe assurdità. Quanto poi all'*ordine razionale umano,* la Filosofia precede ogni scienza e quindi anche la Teologia positiva. Dico ancor questa, perchè i Teologi stessi (per esempio il nostro grande San Tommaso) insegnano, che la Fede presuppone la natura o la ragione, cioè i preamboli razionali, come la notizia naturale dell' esistenza di Dio precede alla parola di Dio; oltrechè la Filosofia insegna pure a' Teologi le forme dell' ordinamento scientifico e del ragionamento. Precede poi ad ogni altra scienza naturale; giacchè, avendo per obbietto l' ordine universale del pensiero, porge a ciascuna disciplina i fondamenti e i principj, i metodi e i fini. Dico i fondamenti, perchè verifica o la realtà o il va-

lore degli oggetti che l'altre Scienze presuppongono, come la realtà del mondo materiale per la Fisica, e la natura dell'idee astratte di quantità per le Matematiche. Verificato il soggetto, verifica e porge i principj razionali, che servono ad ogni Scienza, come il principio di contradizione e di causalità. Poi verifica e porge il metodo, cioè la via o il mezzo per cercare o dimostrare la verità, facendo note le leggi del pensiero e del ragionamento a seconda dei soggetti. Verifica e porge i fini, che, all'ultimo, stan sempre nel perfezionamento e nel bene degli uomini. Ma il primato della Filosofia non equivale ad un primato de' Filosofi, perchè vogliamo significare soltanto che ogni Scienziato *dee partecipare di questa sovranità,* partecipando della Filosofia, in quant'egli dev'esaminare i principj, il metodo e il fine della sua scienza; onde ogni dotto vero è anche Filosofo, come il Newton e Galileo. La Fisica sta in ultimo, perchè risguarda i fatti sensibili, che, da sè soli, non hanno intelligibilità, e la ricevono dal pensiero che ne considera le relazioni. Tra Filosofia e Fisica intercede anche per grado la Matematica, che, per una parte, si forma di cose intellettuali come la Filosofia, e per un'altra parte astrae dalla natura fisica le sue idee, che indi perciò viene applicando alle Scienze de' corpi.

6. Scendo a distinzioni più particolari. In che parti si distingue la Filosofia, o in che Scienze speciali? Se il Filosofo studia l'ordine universale, riflettendo al conoscimento dell'ordine, e quindi è scienza del pensiero e della coscienza, arguiamo che l'esame

de' fatti interiori più cospicui e delle facoltà che li producono e delle leggi più chiare che governano facoltà e fatti, dovrà preparare la mente alle universalità degli oggetti, che sono Dio, il mondo e l'uomo. Tal parte preliminare necessaria è la *Filosofia elementare*. Ma inoltre, non bisogna forse salire a queste universalità d'oggetti, indagando prima l'universalità di quei concetti che spiegano la notizia di noi stessi e delle relazioni nostre con Dio e col mondo? Tal parte si è l'*Ontologia*, o Trattato degli universali, o, se vuolsi, l'*Ideologia* fondamentale, chiamata giustamente da Francesco Bacone *Scienza prima*, perchè indi rifulgono i pochi, ma sostanziali assiomi di tutte le Scienze (*De Aug. Scient.*, III, 1). Per mezzo degli universali analogici spieghiamo noi la notizia di Dio? Ecco la Teologia naturale. Quindi, non indaghiamo noi l'effettuazione degli universali nel mondo, cioè nell'entità e nell'ordine della natura? Ecco la Cosmologia. E in questa non si scruta forse l'ordine più alto della natura stessa, e ch'è l'uomo, cioè la natura razionale? Or ecco l'Antropologia filosofica, ch'è principalmente lo studio dell'uomo interiore, e secondariamente del corpo umano per le relazioni sue col principio sensitivo e intellettivo. E poichè gli universali del conoscimento sono la Verità, la Bellezza e il Bene, a' quali, dopo la notizia loro, corre praticamente l'animo umano, così abbiamo una triplice Filosofia pratica, o le scienze di tre arti: la Logica ch'è scienza dell'arte *vera*, l'Estetica ch'è scienza dell'arte *bella*, la Morale ch'è scienza dell'arte *buona*, e comprende la Scienza del dovere, del diritto (o Gius naturale) e della felicità.

7. Dalla Filosofia si diramano le Filosofie particolari, e inoltre la Filosofia si distingue in pura e in applicata. Particolari Filosofie, o Trattati filosofici speciali sono quelli che svolgono più determinatamente qualche materia, già contenuta nella Filosofia universale per modo più generico. L'Antropologia può, ad esempio, essere distinta in molti Trattati che risguardano le varie Facoltà dell'anima, e così fecero gli Scozzesi. La Logica poi, o si spartisce in Trattati logici, dove ampiamente s'indagano le varie parti di quella, come Aristotile faceva negli *Analitici priori*, negli *Analitici posteriori*, nell' *Ermenia*, ne' *Topici*, nelle *Argomentazioni Sofistiche*, e via discorrendo; o in que' Trattati ancora che si riferiscono a scienza diversa, e il cui fine si è di regolarne lo studio ed il metodo, come la Logica delle Matematiche, della Fisica, delle testimonianze, della Critica, e somiglianti. Quanto all'Estetica, vi hanno altresì libri che cadono sull'Arti Belle speciali, sull'Arti del disegno, sulla Musica e sulla Poesia, in quel modo che Aristotile scrisse la sua *Poetica*. Per la Morale, si dànno Trattati distinti sulla Scienza de'doveri, sul Diritto Naturale, e sull'Eudemonologia, come altresì sull'Arte educativa o Padogogica; e indi, sulla Politica e sull'Economia sociale. La Filosofia applicata infine risguarda i fatti umani come avvenuti, e n'esamina le cagioni e le leggi; come la Giurisprudenza, la Filosofia della Storia e la Scienza delle Legislazioni comparate. Più minute distinzioni tornerebbero qui non opportune; chè facilmente le può sapere ognuno e riferirle a'capi sovraccennati.

8. Alla Filosofia segue la Matematica, che risguarda le quantità astratte. Or siccome le quantità possiamo risguardarle in tre rispetti principalissimi, o come numero, o com'estensione, o come quantità in generale, indi germinano tre principali scienze, da cui si diramano altre più particolari all'indefinito. Il numero, cioè le unità e l'unione varia delle unità? Ecco l'Arimmetica. L'estensione, o la quantità delle dimensioni, lunghezza, larghezza, profondità? Ecco la Geometria. Le quantità in generale, ch'esprimono cioè ogni quantità di numero e di spazio? Ed ecco l'Algebra, la quale può usarsi perciò anche in Geometria, non che in Arimmetica. Se quindi le Matematiche si risguardino astrattamente, prendono il nome di *pure*, a differenza delle *applicate*, che s'applicano cioè alla Fisica e ad ogni cosa sensibile, com' a' suoni musicali ed alle proporzioni del disegno figurativo e architettonico. E tal cosa può farsi, giacchè il sensibile materiale ha numero determinato e quantità precisa. Non solo può farsi, ma deve, giacchè (come diceva Galileo) le Matematiche sono gli occhi della Fisica, valendo a scoprire le attinenze più riposte de' fatti, a quel modo che l'occhio fa scoprire l'ordinamento visibile del mondo. Senza le Matematiche, come sarebbe mai nata, per esempio, la Meccanica celeste? Le idee matematiche, viceversa, si applicano solo in pochissimi casi a' fatti dell'uomo interiore, per esempio, nel distinguere i tre termini del raziocinio; perchè nè dentro noi avvi lo spazio da misurarsi geometricamente, nè la quantità e l'intensità de' pensieri, de' desiderj e de' voleri può sottoporsi a misura, definita numerica-

mente. Riuscirono sempre non fruttuosi e anche dannosi gli sforzi di ridurre a Matematica la Filosofia e le sue dottrine speciali.

9. Viene la Fisica, che si distingue dalla Metafisica o Filosofia. Gli antichi fino a Galileo, com'ora in alcune Università d'Inghilterra e di Germania, usarono chiamare *Filosofia naturale* la Fisica, perchè Filosofia significava ogni Scienza; talchè la *naturale*, che discorreva del mondo e anche dell' anima, contrapponevasi alla *razionale* che discorreva della ragione e delle sue leggi, e alla *morale* che cadeva intorno a' costumi. Solevano poi chiamare Metafisica la più alta parte del sapere filosofico, cioè il Trattato degli Universali supremi e la Teologia naturale; contrapponendo quel nome a *Fisis* o natura. Ma quando poi lo studio de' fatti esteriori acquistò metodi più sicuri, e crebbe perciò mirabilmente, allora la Fisica lasciò il nome di Filosofia, che significò lo studio di cose non materiali nè matematiche; onde la *Fisis* allora valse soltanto la natura esteriore o de' corpi. E però Metafisica fu chiamata poi tutta la Filosofia, volendosi dire, ch'essa non ha per oggetto i corpi come la Fisica. E veramente, chi non affermi ch' ogni cosa è materia, non potrà negare oggetti metafisici, nè quindi la Metafisica. Ristrette a' corpi, e perciò all' esperienza esterna, le Scienze fisiche, o hanno per soggetto le leggi de' corpi e delle molecole, e indi nasce la Fisica e la Chimica; o le leggi più particolari della vita corporea onde ancora si conoscono le sue alterazioni, e indi nasce la Fisiologia e la Patologia; o le leggi più determinate ancora

del corpo umano vivente, e indi nasce l'Antropologia fisica, che si distingue dalla filosofica sostanzialmente, come l'esperienza interiore dalla esteriore, benchè fra loro corrano molte armonie. Da queste principali diramazioni escono poi scienze più particolari senza numero.

10. Dalle Scienze si distingue la Storia, che, in significato generalissimo, è notizia ordinata de' fatti, mentrechè la Scienza è ordine di ragionamenti da un principio. Però il sapere storico abbraccia i fatti della natura e dell' uomo e della Provvidenza; ond' abbiamo tre Storie, la *naturale*, l'*umana* e la *sacra*. Qui lasciando la Storia ispirata, e ristringendomi a quella che sia immediatamente opera dell' uomo, noterò che la Storia, come *notizia de' fatti*, precede alla Scienza, ma, come notizia *ordinata* de' fatti, ne deriva. Precede alla Scienza filosofica, perchè non potremmo ragionare intorno alla natura dell' uomo singolo e della società umana, sì civile, come religiosa, se non avessimo avvertito i fatti della coscienza, nè ci fossero noti gli avvenimenti delle nazioni. Or come può affermarsi dunque, che la Storia, quando è notizia ordinata de' fatti, deriva dalle Scienze? Par cosa evidente: notizia ordinata de' fatti vuol dire la conoscenza de' fatti medesimi per le loro cagioni e per le loro correlazioni; e, poi, vuol dire principalmente la critica d'ogni fatto, sicchè nell'osservarlo da noi, o nel riceverlo dall'altrui testimonio, non ci lasciamo ingannare all'apparenza. Evidentemente, non sapremmo avere tal discernimento senza regole ben definite, o senza metodo; talchè la sola ma-

turità delle Scienze genera l'ordinamento storico, che, alla sua volta, potentemente aiuta il perfezionamento scientifico. E quindi, senza la Filosofia, cioè senza leggi di Critica, non può esaminarsi quanto avviene dentro di noi, nè dettarsi la vera Storia religiosa o la civile; come viceversa, senz'aiuto dell'esame interno e della Storia bene ordinata e vagliata con leggi critiche, non può progredire la Filosofia, o la scienza dell'uomo e del genere umano. Per simile ragione le parti descrittive della Fisica, e che con voce opportuna si chiamano Storia Naturale, Mineralogia, Botanica e Zoologia, o la raccolta storica de'fatti, osservati con l'esperienza esterna, servono a tutte le Scienze fisiche, le quali, viceversa, perfezionano le parti descrittive e osservative. Tanto è vero poi, dipendere dalla Scienza la Storia, che, mature le scienze, si scrive la Storia di esse, Storia della Filosofia, Storia delle Matematiche, Storia della Fisica, o, più particolarmente, Storia dell'Astronomia, della Logica, della Geometria, e simili; come poi la Storia d'ogni scienza serve al compimento di queste per l'aiuto delle tradizioni.

11. L'Arti, affinchè si perfezionino, bisogna che dipendano da una chiara precognizione di mezzi e di fini, secondo la natura e le sue leggi; precognizione chiara, che importa già progredite la scienza delle cose e la notizia storica de' fatti. Però vi corrispondono Arti diverse. Alla Filosofia corrispondono l'Arti che terminano nella Verità, nella Bellezza e nel Bene: cioè, l'Arte logica, non più come teorica dell'Arte,

sì com'Arte in atto di ragionamento e di parola; l'Arti Belle, o la Poesia, l' Arti del disegno e la Musica; l'Arti morali, o la virtù e il governo privato e pubblico. E che, si opporrà, l'Arti del disegno ancora, e l'Arte de'suoni musicali, corrispondono alla Filosofia, mentrechè l'obbietto loro immediato è cosa visibile o sonora? Nondimeno l'espressione o l'idea, che avviva i Disegni e la Musica, ciò è cosa tutta interiore o metafisica. La virtù e i reggimenti della famiglia e degli Stati corrispondono anch'essi alla Scienza filosofica? Non la virtù, per sè considerata, bensì per l'aiuto che l'uomo privato ha dall'incivilimento, il quale non istà senza discipline scienziali: e ciò dicesi, a più forte ragione, per l'ordine famigliare e politico. Alle Scienze matematiche applicate corrispondono tutte l'Arti meccaniche; e indi anco l'Arti manuali perfezionate: alla Fisica poi s'attengono quell'Arti materiali, ove sostanziale utilità proviene dalla cognizione della Fisica propriamente detta e della Chimica, per esempio, nella fusione de'metalli e nella tintura de'panni: finalmente alla Storia corrisponde l'Arte critica, che giudica il valore de' testimoni e dei documenti.

12. In tal modo s'è veduto distendercisi dinanzi l'albero dell'Enciclopedia: Scienza, Storia e Arti; Filosofia, Matematiche, Fisica; Storia divina, umana, naturale; Arti filosofiche, matematicofisiche e critiche. Sì nel distinguere e nel coordinare le parti della Filosofia, sì nel distinguere e nel coordinare lo Scibile intero, evvi un consentimento sostanziale tra i Filosofi. Secondo i rispetti varj del considerare gli

oggetti delle Scienze, variano bensì accidentalmente le distinzioni, come Platone risguardò quasi preparatorie alla Filosofia le Matematiche per la disciplina ch'esse imprimono nell'intelletto e per l'universalità de'numeri, dove Aristotile piuttosto le risguardò quasi appendice della Fisica per l' applicazione loro alla Scienza de'corpi ed alle arti utili; ma, sostanzialmente, Filosofia, Matematica, Fisica formano la totalità delle Scienze, secondo Platone, Aristotile, i loro discepoli e i moderni; e, quanto alla Filosofia, così per Platone primeggiò la Dialettica, o Scienza delle verità universali, come per Aristotile la Metafisica, o Scienza dell' ente; così per Platone, come per Aristotile, oggetti della Filosofia son Dio, l' universo e l' uomo; così per Aristotile, come per gli Stoici e come per gli Scolastici, e come per noi, la nostra Scienza è razionale o intorno all' ordine intellettivo, è naturale o intorno alla natura degli oggetti reali, è morale o intorno al bene. Le distinzioni varie perciò non tolgono la sostanza. Bensì, quanto più si svolgono, tanto più le Scienze, le Discipline storiche e l'Arti si distinguono fra loro, perchè si distingue più e più in un oggetto la diversità delle attinenze sue; talchè, ciò ch' era una parte minima, diviene Scienza da sè medesima, o una dottrina vasta, o un' arte, come la Fisiologia e la Filologia comparate, o l' Archeologia, o la Numismatica. Però l'albero enciclopedico spiegò molti più rami nell' Opera di Francesco Bacone *De Augmentis Scientiarum*, che non fra gli antichi, e, più che in Francesco Bacone poi, nell'Ampère, fisico e filosofo eccellente.

13. Ma, viceversa, gli errori sostanziali della Filosofia, guastando l'ordinamento naturale di essa, guastano il criterio dell'ordinare l'Enciclopedie; come, infradiciato il tronco d'una pianta, si corrompono per necessità e seccano i rami e le foglie. Per esempio, secondo l'Hegel, panteista, la Filosofia comprende ogni Scienza e si trasforma in tre parti come l'essenza universale, che prima è idea, e poi si contrappone a sè stessa ed è natura, e, ritornando a sè, poi è spirito; talchè Logica, Scienza della Natura e Scienza dello Spirito son tutte *a priori,* nè avvi più vera Fisica, nè Antropologia vera, mancando la necessità intrinseca dell'osservazione e dell'esperienza. Secondo il dualismo del Malebranche, non poteva esservi più Zoologia, perchè, negando lui l'anime sensitive e ponendo solo l'anima razionale, e perciò animato solamente l'uomo, l'organismo degli animali non avrebbe più leggi sue proprie o vitali, sì meccaniche soltanto. Il Comte, scettico positivista, non mette altro che Matematica, Astronomia, Fisica, Chimica, Fisiologia e Fisica sociale, negando così la Psicologia e la Logica stessa; e quel medesimo ch'egli concede in apparenza, non regge più in fatto, perchè negando lui la cognizione riflessa del ragionamento, le Matematiche allora non potrebbero giustificare sè stesse. Egli nega poi ogni notizia delle cause e delle sostanze, in grazia de' soli fenomeni che si succedono fra loro e l'accompagnano, e da cui tiriamo l'idee astratte (A. Comte, *Cours de Philosophie positive*). La qual cosa vedesi pure negli Scettici antichi: per esempio, nell'*Istituzioni Pirroniane* di Sesto Empiri-

co, che, accennate le tre parti della Filosofia, la *razionale*, la *naturale*, la *morale*, ove si raccoglieva tutto lo scibile per i Greci, vuol mostrarne l'universale incertezza. (*Istituzioni Pirroniane*, trad. del Bissolati. Imola, 1870.)

14. Tra l'Enciclopedie varie, famosissima è la francese del secolo scorso; ricca di pregj, ov'essa prosegue le buone tradizioni del Verulamio e del Cartesio, e dove nota i perfezionamenti della Matematica e della Fisica dopo l'età di Galileo; ma zeppa di gravi errori, quando esagera certe inclinazioni negative del Filosofo inglese e abbandonasi al Sensismo. Inoltre, quella e ogni altra Enciclopedia succeduta, compilate a dizionario, mentrechè meritano lode per l'agevolezza de' riscontri, certamente, quando a tal sapere diviso e sminuzzato si riducesse la dottrina scienziale, la storica e dell'arti, sarebbero di grave nocumento. *Evitetur solutio continuitatis in Scientiis*, ammoniva Francesco Bacone (*De Aug. Scient.*, IV, 1), *s'eviti la rottura di continuità fra le Scienze*, perchè ognuna si stringe con l'altre come i rami al tronco e il tronco a' rami. Or da cotali Enciclopedie spezzate si fa l'abito della scissura ch'è pessima. Separando Matematica e Fisica, o Storia e Arti dalla Filosofia, la cognizione degli oggetti mentali e sperimentali, delle regole e de' fatti, si divide dalla forma interiore della conoscenza e dalle sue leggi. Separeremo noi dalle Matematiche la Filosofia? Ma ivi si prende l'abito rigoroso del discorso. Dalla Fisica? Ma essa determina, per confronto de' fatti, la Cosmologia e l'Antropologia

filosofica, e dà modo di risolvere le obiezioni e gli errori. Dalla Storia? Ma Filosofia civile non può esservi allora. Dalle arti belle? Ma tolto avremo dalla Scienza universale la formosità del discorso e l'eloquenza.

15. Talchè, concludendo, posso sciogliere il quesito che fu posto da principio. Quale argomento di Filosofia deve succedere al Trattato degli universali? Se, mantenendo le tradizioni della Filosofia perenne, può accidentalmente, secondochè variano le considerazioni degli oggetti e anche l'opportunità, variare sì l'Enciclopedia e sì l'ordinamento della Filosofia, io, movendo dall'antichissima e perenne distinzione della Verità, della Bellezza e del Bene, distinguo la Filosofia in tre parti, la Dialettica o *Scienza del Vero*, l'Estetica o *Scienza del Bello*, la Morale o *Scienza del Buono*. E siccome l'ordine della Verità può considerarsi o nella conoscenza o nell'Arte della conoscenza, la Dialettica si suddistingue in due Parti: l'una che discorre dell'Arte dialettica, e l'altra che discorre della conoscenza. Quanto alla conoscenza poi, che si riferisce agli oggetti, o abbiamo la teorica degli Universali, presupposta da ogni altra teorica, o abbiamo la teorica degli oggetti reali. Or quest'Opera, premessi gli Universali, tratta dell'Arte dialettica; ma nell'Opera che seguirà, si chiariscono le notizie sull'uomo, sul mondo e su Dio. Gli Universali furono così la *prima Questione* della Dialettica stessa. Indi viene la *seconda Questione*, o qual sia la Scienza dell'Arte dialettica; poi la *Questione terza* è circa i Criterj del pensare diritta-

mente; la *quarta*, è intorno alle Leggi speciali che risguardano le varie operazioni del pensiero; e l' *ultima Questione* si riferisce alle particolari discipline. Ma ciò si vedrà meglio a suo luogo. Per due ragioni preferisco distinguere la Filosofia al modo predetto, cioè in Dialettica, in Estetica e in Morale. Prima ragione si è, che congiungendo sempre l'esame del pensiero e delle sue leggi con l'esame del Vero, del Bello e del Buono, segue che ogni affermazione verrà giustificata da evidenti relazioni fra il soggetto che pensa e l'oggetto pensato; la seconda, che tutta quanta la Filosofia da capo a fondo apparirà Scienza speculativa e ad un tempo sapienza pratica od operativa, divenendo tutta insieme una teorica d'arte, o delle tre Arti universali che mirano alla Verità, alla Bellezza ed al Bene, quasi albero che da ogni suo ramo produce frutti di vitale nutrimento, e quasi circolo che, principiando dal Vero, ad esso ritorna, perchè nel Vero solamente si riscontra il Bello ed il Buono.

16. Che cosa è l'Enciclopedia? È l'ordine intero dello Scibile umano. Che cosa comprende? Scienze, Storia ed Arti, collegate diversamente secondochè si risguarda o la loro formazione o la dipendenza logica. Onde prendere il criterio della distinzione loro e dell'ordinamento? Dall'oggetto e dal soggetto insieme, sicchè abbiamo conoscenze filosofiche, matematiche, fisiche e d'autorità; e quindi Teologia positiva, Filosofia, Matematica, Fisica, Storia e Arti corrispondenti. Avvi accordo tra' Filosofi nel disegnare l'Enciclopedia? Un divario accidentale, un accordo

sostanziale, che guastasi soltanto per gli errori del Panteismo, del Dualismo e dello Scetticismo. E qual divario accidentale porrò io? La Filosofia distinguerò in Dialettica, in Estetica ed in Morale, perchè l'animo mio, l'opportunità de' tempi, e l'indole della mia nazione, ricercano due cose: fuggire dal cieco dommatismo con la critica del pensiero; e mostrare l'effettuabilità delle dottrine, astenendosi da inette speculazioni.

CAPITOLO XII.

La Dialettica.

SOMMARIO.

1. Che cosa è la Dialettica. — 2. È quasi un dialogo. — 3. Esemplare unico dell'Arte logica è la natura, — 4. se no v'è ignoranza. — 5. L'Arte logica è osservazione di natura, — 6. se no avvi leggerezza, impazienza e preoccupazione appassionata. — 7. È imitazione di natura, — 8. se no avvi artificio. — 9. È invenzione ordinativa, non oggettiva, — 10. se no avvi l'assurdo. — 11. È per fine di verità, — 12. se no si confondono l'arti, che per altro s'accordano e s'aiutano. — 13. La verità, com'oggetto dell'Arte logica, viene determinata dalle operazioni di questa, — 14. e però è ordine d'entità ripensato, — 15. ragionato, — 16. e significato.

1. Delle tre parti principali, che costituiscono la Filosofia, deve antecedere quella che discorre del Vero o della conoscenza di questo e dell'arte di conseguirlo e dimostrarlo; perchè il Bello ed il Buono presuppongono necessariamente il Vero ed il conoscimento; oltrechè, per formare la Dottrina dell'Arte bella e dell'Arte buona occorre preconoscere i principj e i metodi di fare una dottrina: principj e metodi che vengono esaminati nella Dialettica. In essa, pertanto, s'esamina la conoscenza del vero e l'Arte della conoscenza. L'esame della conoscenza espone gli universali e l'armonia delle cose; l'esame dell'Arte risguarda le leggi del

ragionamento, derivate dagli universali che mostrano qual sia l'ordine sostanziale del pensiero e il suo coordinarsi con l'ordine degli oggetti. Talchè la Logica, che cade intorno alle predette leggi, si comprende nella Dialettica, qual parte nel tutto. Così, non per esteriore ricucimento d'Eclettici e non per proposito antiformato, sì per armonia naturale, vengono a comporsi fra loro la *Dialettica* di Platone e la *Logica* d'Aristotile: la prima che contempla le universalità intellettuali; la seconda che determina egregiamente le forme del discorso interno ed esterno. Quando si miri alle attinenze, la comprensione armoniosa succede da sè stessa, come per l'occhio si comprende il tutto d'un corpo, non già badando alle membra separate, a un braccio o all'altro, ad un piede o all'altro, alla schiena o al petto, bensì al congiungimento di ciascun membro con tutti gli altri. La Dialettica è, dunque, *la Scienza della conoscenza e dell'arte di questa.*

2. Pel significato etimologico, poi, Dialettica val quasi un parlare distinto, quasi dialogo, un parlare in due. Quando si parla in due o in più, l'uno suol dimandare all'altro notizie d'una cosa e il perchè d'una cosa. Stando all'uso di Socrate, le questioni filosofiche solevan trattarsi appunto così, confabulando; e ciò spiega, estrinsecamente, la preferenza che dava Platone a questo vocabolo, e com'egli esaltasse tale dottrina sopr'ogni dottrina. Evvi poi una ragione intrinseca, cioè che il conoscimento intero d'una verità s'acquista per l'unione comprensiva delle varie sue parti, e che, viceversa, considerandole ciascuna da sè,

si generano le opinioni dimezzate, particolari, fallaci, contradittorie, mentrechè nel tutto i simili e i contrarj fanno armonia: così, l'opinione che ristringe il buono alla *felicità soggettiva*, l'altra opinione che il buono ristringe al *pregio degli oggetti*, e una terza che lo ristringe all'*utile*, sono giudizj contradittorj e falsi, che, uniti nella totalità del bene, divengon simili e diversi nell'armonia o unità del Bene. Ciò accade, perchè il Vero è *ordine d'entità conosciuto;* val'a dire, ordine d'oggetti e ordine di conoscimento, armonie reali e armonie intellettuali. La Dialettica, perciò, nell'intendimento socratico era questa comprensione di giudizj particolari ed opposti. Or ciò che avviene fra più pareri d'uomini e fra più domande e risposte di parlanti a dialogo, avviene dentro di noi, nell'animo, nella dialettica interiore; chè l'esterno è sempre immagine dell'interno. La mente, come diceva il Rosmini profondamente, interroga sè stessa intorno *ai perchè* d'una cosa; e la mente, quas'in dialogo, risponde a sè medesima e dà le ragioni. Queste poi sono *relazioni conosciute, che, mostrando l'ordine reale e ideale d'un oggetto del nostro pensiero, ci fanno intendere se l'oggetto sia, e che sia:* per esempio, gli effetti sono ragioni a dimostrare la causa e qual sia la causa, poi la causa è una ragione a meglio dimostrare la natura degli effetti; similmente, gli assiomi universali sono ragioni a collegare e perciò a chiarire le verità meno universali; e, altresì, quando sappiamo che il Bene è ordine di fini amato e che l'ordine de'fini corrisponde all'ordine della Verità e perciò dell'entità, quella nozione serve a chiarire il collegamento fra il bene og-

gettivo, la felicità e l'utile. Or proprio le ragioni, mostrando qual sia l'ordine degli oggetti pensati, chiariscono l'armonia de' termini opposti, che, non risguardati nell'ordine loro, o ci restano ignoti nella lor vera natura o ci appaiono contradittorj, come appunto il bene oggettivo, il soggettivo e l'utile, quando si pensano divisi. Tanto è naturale questa Dialettica, che i fanciulli domandano sempre il perchè.

3. Cerchiamo dunque, posto ciò, l'idea ben definita dell'Arte dialettica o logica. Certamente questa non può regolare le cognizioni dirette o naturali, che, appunto come naturali, non dipendono dall'arte. Vi ha forse cognizioni dirette, naturali, spontanee, comuni? E come no, se la riflessa importa necessariamente un rivolgersi del pensiero su cose già conosciute, per averne più chiara, esplicita e certa notizia? Così, la *volontà* di *riflettere* sopra noi stessi, se in modo implicito l'uomo non fosse consapevole di sè stesso, non potremmo averla; e anche, non vorremmo riflettere sulla natura de' corpi, se mai non avessimo avuta la percezione de' corpi; nè vorremmo meditare sull'idea di Dio, se quest'idea non fosse già nell'animo nostro. Esaminerò altrove le cognizioni connaturali; ma intanto non può negarsi, che alla riflessione debba precedere la conoscenza naturale. Questa perciò *risulta dall'ordine dell'entità,* presente all'intelletto; perchè la conoscenza diretta non l'abbiamo fatta noi, non è risultamento d'arte, non cosa di riflessione o volontaria, ma sorge per sè medesima, cioè proprio *dalla natura degli oggetti e del pen-*

siero. Ora, *quest' ordine di entità, chiamato universalmente natura*, comprensivo di ogni cosa reale e ideale (perchè l' idea, com' idea, è reale anch' essa), è l'*esemplare* della riflessione umana. Diceva Tertulliano nel suo libro *De Testimonio animae:* la natura è maestra, l' anima è discepola. Il significato di questa bella sentenza è appunto, che la riflessione debba seguire la natura, come il discepolo segue il maestro. Così la Filosofia deve tenere per modello la coscienza naturale; la Fisica deve specchiarsi nella natura esteriore; la Matematica, badare alle relazioni naturali di quantità; la Storia, mirare a' fatti; e ogni arte non perda d' occhio la natura del proprio soggetto, che insegna i mezzi a conseguirlo: come, per l' Arte pedagogica, il maestro de' maestri è la natura umana, che ignorata, l' istitutore disfà ciò che la natura medesima ha fatto, anzichè aiutarne il perfezionamento.

4. Vizio massimo della riflessione, che va con *artifizio*, e non con arte, apparisce questo adunque, di non volgersi alla natura. Come un Pittore, se non abbia mai esaminato per bene il corpo umano, che gli dà notizia del soggetto, a cui si volge il disegno dell' artista, non saprà mai dipingere una figura umana; così nessuna dottrina mai, o di Scienze, o di Storie o d' Arti può riuscire, se la riflessione non guardi *alla natura dell' argomento* che trattiamo; perchè soltanto questa offre la notizia di ciò che dobbiamo ragionare o fare. Così nel dialogo l' uno degl' interlocutori chiede all' altro la notizia o d' una cosa o d' un fatto. Or se questi la sa, può raccontarla; se no, come potrà egli

rendere noto ciò che ignora? Del pari, la mente interroga sè e risponde vanamente a sè stessa, quando non si volge a chi solo ha la risposta, perchè ivi è la notizia delle cose e de' fatti, cioè alla natura. E badiamo che l'esempio del confabulare non lo reco per ornamento, ma esso è intrinseco alla nostra materia: ciò che avviene di fuori, avviene prima di dentro; come, non si darebbe un parlatore disattento, appassionato, falso, imperito, se l'animo di lui fosse attento, spassionato, sincero, bene informato; e al contrario. Vedano dunque coloro, che negano la interna volontarietà de' giudizj arbitrarj e non retti, come potremmo allora imputare di leggerezza o di bugìa le proposizioni o i giudizj parlati!

5. Questo è l'esemplare della riflessione, cioè la *natura* o *conoscenza naturale*. Indi arguiamo la necessità dell'osservazione; che, in significato generalissimo, vale attenzione viva e sufficiente sopra una cosa, per conoscerla chiaramente e pienamente. *Observare*, da *ob* e *servare*, significa guardare ciò che ci sta dinanzi; onde Plauto diceva: *Uxor me omnibus modis servat*. E poichè questo guardare all'oggetto, presente a noi, ce n'imprime l'idea nel profondo dell'intelletto, che perciò la conserva, indi l'*observare* ha i due significati del guardare con intensità e del serbare con tenacità. L'osservazione, in questo significato, si distende a ogni cosa: tanto agli oggetti reali, per esempio, a' fatti dell'animo e all'esistenza di noi stessi, oppure a' fatti del mondo esterno e all'esistenza de' corpi; quanto agli oggetti ideali, per esempio, all'idee ma-

tematiche. Quando la cosa non è chiara, conviene chiarirla; e si chiarisce, purchè osserviamo la natura di ciò che vogliamo conoscere a compimento, guardandola in sè stessa e nelle relazioni sue con altri oggetti. Si tratta di cose interiori, come della distinzione fra l'anima e il corpo? Unica via è raccogliersi nella coscienza, e paragonare i fatti che osserviamo in quella, co' fatti del corpo; talchè allora l'unità del sentimento e del pensiero ci mostra il divario di questi dalla moltiplicità della materia. Si tratta di cose esteriori, come della immutabilità delle specie? Unica via è l'esperienza; e se questa ci dà solo alterazioni accidentali, non possiamo affermare le sostanziali con ipotesi arbitraria. Si tratta di Matematica, per esempio, dell'ordinamento fra le dimostrazioni della Geometria, e se un assioma, posto da Euclide, sia veramente assioma o un teorema? Unico modo è, non l'amore di novità, sì, considerando l'idee geometriche, scoprirvi l'ordine naturale. Si tratta di Storia? Lo Storico sia buon osservatore de' fatti presenti, o sia, pe' fatti non presenti, buon osservatore delle testimonianze. Si tratta d'Arti? L'osservazione conduce al perfezionamento, così nell'Agricoltura, come nelle manifatture d'ogni specie; così nell'Arti morali, come nell'Arti belle. Per esempio, il Musico potrà egli esser musico vero, se non osserva le relazioni fra' suoni e l'orecchio, fra' suoni e il sentimento? So, che una bell'aria viene dall'estro; ma l'estro è preparato da osservazioni lunghe e attente, nè il villano che canta uno stornello, saprebbe mai comporre una sinfonia o un melodramma. Il Palestrina riformò la Mu-

sica sacra, mirando al sentimento religioso e all'idea cristiana.

6. Pertanto l'osservazione dev'essere intensa, paziente, spassionata. Intensa, per apprendere la cosa; paziente, per continuare osservando quanto bisogni; spassionata, perchè un affetto, segregato dall'ordine razionale degli affetti, non c'inganni: e però son vizj opposti, l'osservazione leggiera, frettolosa e appassionata. Se nel confabulare della gente, ne'consorzj familiari, o anche ne' tribunali fra giudici e testimoni, uno risponde alle interrogazioni senza ben pensare a ciò che dice, o in furia, o per odio e per amore, la risposta non muove dall'animo bene informato, sì da qualch'altra cosa molto diversa, cioè dalla volontà non diritta: così avviene dentro di noi; e quando l'osservazione abbia i vizj già detti, non interroghiamo la natura, nè questa ci risponde, ma un che diversissimo, cioè un accozzo arbitrario di concetti. Per esempio, chi spiega l'istinto degli animali bruti per cosa d'intelletto, quasi un'induzione o una deduzione, non bada punto all'ordine de'fatti, perchè un animale, se capace di complicatissimi raziocinj circa l'oggetto unico delle sue istintive operazioni, dovrebbe altresì mostrarci universalità d'idee e perfezionamento: così, quel tale scoiattolo emigrante, che al prepararsi d'un verno rigido va dall'America settentrionale alla meridionale, passando a nuoto larghissime fiumane, l'Ohio e il Mississipì, e tiene fra le zampe anteriori o legno o corteccia quasi zattera, e leva in alto la coda quasi vela, e nuota vigoroso con le zampe

posteriori, se tutto ciò facesse ragionando, conoscerebbe il galleggiare del legno, l'aiuto che può riceverne al nuoto, la spinta del vento, l'ufficio delle zampe a modo di remi, la postura varia de' paesi e la diversità de' climi; talchè un animaletto sì raziocinativo e meditativo, quant'altre cose mai non dovrebbe conoscere per un conoscimento sì complesso, e quant'altre mai cose saper fare? Esempio di preoccupazione appassionata ci dà il Goudin, che, avendo scritto *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata*, giunge per fino a difendere l'*orrore del vuoto*, e a dir falsa la teoria del Torricelli sulla cagione che spinge l'acqua per le trombe vuote, cioè la pressione dell'aria circostante, e dice: no, anzi vi sale, perchè il vuoto le repugna. (*Philos.*, etc., tomus II; *Phisica*, pars I, disp. III, quaest. 4. Parisiis, 1850.)

7. All'osservazione tien dietro l'imitazione. *Imitatio, mimesis*, val quanto fare alcun che a somiglianza d'una cosa, o quasi un'immagine. Talchè la parola *imitare* può ricevere un significato generalissimo e uno ristretto. Generalissimo è questo produrre volontariamente una somiglianza; ristretto è produrre tal somiglianza, che sia un'immagine presente a' sensi, come il ritratto e come il contraffare alcuno ne' moti della persona e nel parlare. Or qui adopero la parola in significato universale. Avvi sempre imitazione, quando con un tale ordine d'atti si corrisponde all'ordine d'una cosa, che serve di esemplare o di modello. Così, lo Scultore o il Pittore non sempre copiano

nè fanno ritratti, ma spesso lavorano *a idea*, come della sua *Galatea* diceva Raffaello; e nondimeno, anch'allora evv' imitazione della natura, perchè l' opera ben fatta mantiene l'*ordine* delle membra umane e l'ordine tra l'aspetto ed un'espressione intellettiva. L'Architetto non vede palazzi o tempj nella natura, e nondimeno imita l' *ordine* della natura, cioè leggi meccaniche e dinamiche negli edifizj, la corrispondenza loro co' bisogni umani, e con un' idea che dev' essere significata. Il Musico non apprende dalla natura nè armonie determinate di suoni, nè melodie; e nondimeno imita l' *ordine* che corre fra' suoni e il senso acustico, fra i suoni diversi e un sentimento e un'idea da svegliarsi nell' animo. Così accade nell' Arte della conoscenza, e però in ogni ragionamento, in ogni Scienza e Storia ed Arte. Bisogna che la riflessione, scoperto l' *ordine* degli oggetti meditati o dell' argomento, vi *coordini* con fedeltà il ragionamento, cioè imiti con l' ordine riflesso della conoscenza l' ordine diretto. Va compreso l' argomento nella sua naturale totalità; va distinto nelle sue naturali distinzioni; va ricongiunto nelle sue naturali attinenze: così, l' idea ordinata dell' uomo interno, presentataci alla mente da un Trattato di Psicologia, deve dare immagine intera della coscienza, con la distinzione dei fatti e delle facoltà, e con le loro reciproche relazioni; o così, da un Trattato di Botanica deve presentarsi all' animo l' idea, o immagine intellettiva, delle specie vegetali, delle lor funzioni e delle loro armonie fra loro e co' climi diversi. Un' Orazione forense ben composta, le *Verrine* di Cicerone, per esempio, si sente bene che ha un ordine di fatti,

a cui si coordina il racconto, e da' fatti si tirano le conseguenze, paragonandoli con la Legge.

8. L'imitazione pertanto dev'essere adeguata, e non dico già minuta: equazione fra l'ordine del pensiero e le parti principali dell'argomento e le loro connessioni; non minutezza, che svagherebbe da' punti principali, come alla minuzia non deve scendere il Disegno, bastando la giusta e diligente conformazione delle membra, ove si posa l'attenzione, senza scendere a' pori della carne, alle rughe o a far contare i peli e i capelli. All'equazione imitativa sono vizj opposti la confusione, la separazione, la negazione. Come ne' dialoghi accade, che se l'interrogato confonde il discorso, per esempio, i tempi diversi d'un fatto e più fatti tra loro; o se spezza il discorso, non mostrando le conseguenze o concomitanze de' fatti; o se tace il più necessario; non può dare la notizia dell'ordine di que' fatti a chi la domanda, perchè il racconto suo non lo *imita*, cioè non evvi coordinato: così la mente, quando la riflessione non si coordina col naturale conoscimento delle cose, non risponde bene a sè medesima. Indi provengono tutte le opinioni arbitrarie o fittizie. Due grandi uomini han detto, benchè divisi da secoli, press'a poco lo stesso: Cicerone scriveva: *opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat* (*De Nat. Deor.*), le finzioni dell'opinione cancella il tempo, che conferma i giudizj della natura; e Galileo soleva ripetere, che a' nostri giudizj non dobbiamo accomodare la natura, sì alla natura i giudizj. Ecco la buona imitazione. Così, quando alcuni Fisiologi, anti-

chi e odierni, dimostrando che, tagliato un organo, è impedito l'esercizio d'una facoltà o sensitiva o razionale, e che allora questa non opera più, vogliono arguire ch'essa sta nell'organo, evidentemente confondono la facoltà con lo stromento; quasi chi dicesse, che, spezzando le corde al violino, è tolta al Violinista la cognizione della Musica e la potenza interiore: l'ordine fra le distinzioni di natura non è imitato qui col ragionamento. Chi vedeva la differenza fra intelletto e senso, e gli attribuiva perciò a due anime divise, questi non imitava col ragionamento l'armonia della natura. Chi per le conoscenze fisiche nega le metafisiche, non imita l'ordine della conoscenza intera.

9. L'Arte logica, dunque, ha per esemplare suo la natura, che va osservata e, osservando, imitata. Quindi si procede all'invenzione. *Inventio* e *invenire* valgono anche ritrovare o scoprire, ritrovamento e scoperta, come *auri venas invenire*, scoprir miniere d'oro. Ma invenzione, per noi, è più propriamente un fare qualcosa di nuovo, che non è per natura, quantunque conforme alla natura. L'osservazione scopre o ritrova, l'invenzione produce novità. Sicchè la scoperta, come dell'America, non è, a dir proprio, una cosa inventata, bensì, come dice la parola, un che coperto e nascosto che ora si disasconde o si trae all'aperto. Tuttavia, benchè inventare sia più che scoprire, ha sempre in sè una scoperta o un ritrovamento, non potendosi far nulla di nuovo che non somigli alla natura, cioè non si conformi alle sue leggi, o *all'ordine suo.* La vela, che porta le navi, fu inventata, perchè più volte

gli uomini poteron mirare lo sbattimento de' panni, e come per questo si pieghino i corpi contro all' urto de' venti; onde questa relazione d' effetto e di causa fu scoperta, e indi s' inventarono le barche veliere. Il vapore, che porta navi e carri e muove le macchine dell' officina, fu inventato; ma gli uomini poteron vedere, come il vapore alzi veemente il testo d' una pentola che bolle; onde si scoprì questa relazione d' effetto, e indi furono inventate, per legge meccanica stupenda, le macchine a vapore. Fu inventato il globo aerostatico; ma gli uomini poteron vedere alzarsi le bolle di sapone, soffiate da' fanciulli; onde si scoprì questa relazione di diversa gravità, e indi poi derivò l' invenzione ardita. Così accade nell' Arte logica, e perciò in ogni ragionamento, in ogni Scienza, e Storia ed Arte. La prima invenzione si fa sempre dentro di noi con l' ordine de' ragionamenti. Scoperta, mediante l' osservazione, l'armonia degli oggetti e della conoscenza loro naturale, vien poi un' invenzione, che supera ogn' invenzione; cioè, per confronti, per astrazioni, per giudizj e raziocinj, per lunga concatenazione di raziocinj, deduttivamente e induttivamente, si compongono i discorsi della mente in ogni uomo, e più ancora una Scienza, l' albero delle Scienze, una Storia, la Storia Universale, tutt' un' Arte, il collegamento di più Arti. S' ammirano giustamente le invenzioni del telescopio e del microscopio, della pila e del telegrafo; ma un ordine raziocinativo è qualcosa di più alto, senza cui non era possibile nessun altro ritrovamento: talchè l' Occhialaio d' Olanda se poteva inventare il telescopio anch' esso, il ragionamento che Ga-

lileo ci dava nel *Saggiatore*, non poteva farlo che un grande intelletto. Differenza tra l'invenzione dell'altre Arti e l'invenzione dell'ordine raziocinativo è, che qui l'*oggetto non è inventato*, come sono inventate le finzioni poetiche di verosimiglianza, o una statua, un edifizio, una macchina, sì è *inventato l'ordinamento* del discorso interno, che poi vi coordina le parole.

10. Da ciò si trae che l'invenzione logica è *ordinativa*, e che il vizio contrario sta nel presumerla invenzione *oggettiva*. Come se nel dialogo l'interrogato risponde non già quello che è, ma una finzione, egli dice bugia; così l'intelletto, che presuma d'inventare il vero, dice a sè medesimo una bugia, è novellatore, non ragionatore. Ho detto novellatore; ma con questa differenza, che la Novella ed ogni altra finzione poetica è verosimile, perchè mostra un che possibile, almeno per la credenza de' popoli; dove l'infingimento logico pecca d'impossibilità o d'inverosimiglianza intrinseca, giacchè dà per vero ciò che non è vero. Or come mai dunque dal Vico si diceva, che i Matematici fanno le verità proprie, componendo a piacer loro le figure di Geometria e quelle tali quantità astratte, e deducendo perciò con certezza tutte le conseguenze *a priori?* Ma questa dottrina non dobbiamo intenderla per modo assoluto; e già il Vico medesimo lo mostra ne' termini della sua dottrina, dicendo che il Matematico forma le sue figure a piacer suo e quelle tali unioni d'idee astratte, ma non dice che la Matemàtica possa formare l'idea stessa di spazio, di punto e di linea, di superficie e di solido, e, insomma, dell'esten-

sione e de' suoi elementi, ove si scoprono poi le figure tutte; o nemmeno l'idee d'unità e di numero, dove si scoprono tutte le combinazioni aritmetiche: onde ancor qui si ragiona d'ordinamenti nuovi, che porgono le conseguenze *a priori*, dacchè tutti gli elementi della composizione son semplici e noti. E neppure può dirsi che col ragionamento deduttivo si *facciano le illazioni*, quasichè da una verità semplice si tiri una conseguenza più composta; mentre sappiamo invece che la premessa minore aggiunge un termine a' due termini della premessa maggiore, onde il raziocinio è una sintesi di concetti, già posseduti, e non è un inventarli o un tirarli fuori: talchè solamente deduciamo la relazione del soggetto col predicato. Quando si leggono sistemi ambiziosi, che sembrano Romanzi, abbiamo senz'altro il criterio evidente della loro falsità; come, per dire che le *Novelle arabe* non sono Storia, basta leggerle un poco.

11. L'Arte logica o del ragionamento, adunque, osserva la natura e, osservando, imita e, imitando, inventa. Ma il fine suo che la *distingue*, qual'è?; perchè nell'osservare la natura, nell'imitarla e nell'inventare qualcosa di nuovo, si *somigliano* l'Arti tutte. Fine dell'Arte logica è la Verità o l'ordine dell'entità intelligibile. Quest'oggetto si distingue dalla Bellezza e dal Bene, oggetti dell'Estetica e della Morale. Una madre, quando a' suoi fanciulli racconta una qualche Novella per allettare la loro fantasia e per tenerli quieti, non ha certo il medesimo fine di quando insegna loro le verità religiose o la storia del proprio paese. No-

vellando, essa procura che il fatto abbia curiosità e bellezza; insegnando, procura che l'intelletto de' suoi figliuoli abbia conoscimento de' doveri e de' fatti; e inoltre, così novellando, come insegnando, fine ultimo delle madri è il bene: ma fine *immediato* della narrazione immaginativa è di trarre il fanciullo in ammirazione; fine *immediato* dell' insegnamento è di fargli conoscere la verità; perchè *in ultimo* dall' una e dall' altra nascano le virtù: invece, quando le madri stesse adoperano esortazioni, minaccie, gastighi, ricompense, allora fine *immediato* è il bene de' figliuoli o la loro educazione. Così accade nell' animo nostro: se noi, ragionando, cerchiamo di conoscere la verità, o vogliamo dimostrarla, certamente questa è oggetto immediato; quantunque poi la verità ci tragga in ammirazione per la sua bellezza, e mostri alla volontà l'ordine del bene, ch' è ultima finalità. Or questo procedimento conferma le cose ragionate fin qui: cioè, che l'ordine naturale dell' entità o della verità dev' essere l' oggetto della cognizione riflessa, e perciò l'osservazione sia intensa, paziente, spassionata, l'imitazione sia adeguata, e l' invenzione poi ordinativa.

12. Se i fini dell' Arti prenotate si confondessero tra loro, l' Arte logica si perturberebbe. Prenderemo noi, ragionando, per fine immediato la Bellezza? Ma ecco venirne un doppio effetto: primieramente, si cercherà piuttosto il maraviglioso che il certo, piacerà la metafora piucchè la parola chiara e precisa, l' accozzo singolare de' concetti piucchè lo svolgimento concatenato de' raziocinj e del discorso, le immagini

piucchè l'idee; secondariamente, poichè la Bellezza non si conosce senza Verità, come non il verosimile senza il vero, nè il perfetto senza la specie dell'oggetto, così questa bellezza che uno si propone a fine immediato nel ragionare, non può non essere falsa, perchè senza conoscimento: e indi quel maraviglioso darà nel grossolano, le metafore faranno a' cozzi, l'avvicinarsi de' concetti parrà tirato con gli argani, e quelle immagini presuntuose, o somiglieranno a' colossi, ne' quali si compiace ogni età barbara o corrotta, invece del formoso e del gentile, o avranno mollezza e cascaggine. Non ho forse descritto, senza volere, lo stile che oggi più corre anco ne' Libri di scienza? Prenderemo noi, ragionando, per fine immediato il Bene? Ma un doppio effetto c'è ancora: in primo luogo, al ragionare rigoroso prevarrà il sentimento, e avanti di convincere l'intelletto vorremo persuadere l'affetto; in secondo luogo poi, siccome senza Verità non si conosce il Bene, così quel bene che ci proponiamo sarà falso, e indi non sentimento, ma frivola sentimentalità, non affetto, ma passione. Ciò per altro non toglie l'armonia; perchè, dopo avere ben definita la questione, posti i principj chiaramente e ordinate le ragioni, allora risplendono naturalmente in un animo contemperato armoniosamente i lumi del discorso, cioè metafore, figure, immagini per ammirazione di bellezza, e il calore degli affetti per l'amore del bene.

13. L'Arte logica è, dunque, *osservazione imitativa di natura e inventrice a fine di Verità,* come l'Arte

bella è osservazione imitativa di natura e inventrice a fine di Bellezza, e l'Arte morale poi è tutto ciò a fin di Bene. Or se la Verità, *universalmente* definita, consiste nell'ordine di entità conosciuto, com' oggetto dell' Arte logica poi, cioè *come oggetto dell' operazioni varie razionali*, che cosa ell' è? A quel modo che la Bellezza dell' Arti belle non è più solo un *ordine di perfezione ammirato*, sì un *ordine di perfezione ideato, immaginato ed espresso*, perchè nell' Arti del bello l' idea puramente astratta non basta, e conviene aggiungervi un' immagine, che viene rappresentata fuori con segno sensibile, cioè con parole poetiche, con disegno formoso e con suoni musicali; e a quel modo che il Bene dell' Arti morali non è più solo un *ordine di finalità amato*, sì un *ordine di fini riconosciuto, voluto ed effettuato*, perchè all' operazione interna del riconoscimento sincero convien' aggiungervi l' atto della volontà buona o il consenso e l' atto esterno che la conduce ad effetto; così la Verità dell' Arte logica non è più solo *un ordine di entità conosciuto*, perchè ciò vale anche per la conoscenza naturale o diretta, sì bisogna aggiungervi determinate attinenze con *gli atti riflessi della ragione*. Atti comuni ad ogni Arte vedemmo l' osservare, l' imitare, l' inventare: or quali saranno gli atti riflessi che risguardano la Verità, com' oggetto dell' Arte razionale, e che pongono la differenza specifica di quest'Arte da ogni altra?

14. Il Vero dell' Arte logica è in prima un ordine d' entità *ripensato*. Infatti la verità, conosciuta per modo diretto, non è oggetto d' arte. Benchè la rifles-

sione possa cercare cognizioni dirette con un proposito meditato, com' allora che il Fisico procura con gli esperimenti d'acquistare la percezione d'alcuni fatti, o come allora che l'Astronomo volge il cannocchiale a' cieli per vedere meglio i corpi celesti o scoprirne di nuovi; eppure, in questi casi ancora, se la notizia dell' oggetto non procede da riflessione, procedono bensì da essa i mezzi adoperati e il fine prestabilito, senza di che l'oggetto stesso non poteva conoscersi. Ecco il perchè ho detto che l'*ordine d' entità*, considerato dall' Arte logica, è *ripensato*. Ripensamento, per la significazione di questa voce, val quanto un *pensar di nuovo*, un ripiegarsi sul pensamento avuto, un riconoscere la conoscenza naturale, un riflettere sul conoscimento diretto. Così, noi tutti abbiamo la coscienza del nostro arbitrio, e quindi ci reputiamo imputabili di bene e di male; coscienza, su cui deve ripiegarsi la riflessione, quando cerchiamo di conoscer meglio la natura dell' arbitrio, e per ordinare tal conoscenza in una dottrina di giudizj e di ragionamenti, e per confutare chi lo nega. E che opererà dunque la riflessione? Bisogna verificare la libertà bilaterale, la scelta fra due partiti, non adunque solo distinguere gli atti passivi dagli spontanei, come una sensazione dall' appetito sensitivo, ma si gli atti spontanei dalla libertà d' elezione fra più beni; non solo, ma dalla libera elezione di più beni la libera scelta fra l' ordine de' beni e un bene disordinato. Ecco il proposito chiaro della riflessione, senza cui non potrebbe farsi l' esame; a quel modo che non potrebbe fra più gemme cercarsi un diamante, se

di questo non avessimo qualche notizia da proporselo per fine della ricerca. Allora dunque la riflessione si piega nell' interno dell' anima, quasi una mano che si chiuda in sè stessa per afferrare l' oggetto indagato, e così scorgere le differenze di alcuni fatti da ogni altro fatto.

15. L' ordine dell' entità ripensato dev' essere poi *ragionato;* cioè, veduta chiaramente la natura e l' ordine dell' oggetto su cui riflettiamo, allora seguono distintamente i giudizj e i raziocinj, e n' esce una conclusione ultima e una dottrina. Così, abbiamo noi esaminato accuratamente nella coscienza i fatti della volontà? E allora noi distintamente giudichiamo e ragioniamo sopr' essi. Trovo in me le sensazioni, come del colore nel mirare un corpo: e qui nego la libertà, perchè l' animo è passivo d' un' efficienza esterna. Si muove in me l' appetito sensitivo, come ad un cibo: e affermo qui la spontaneità, perchè l' atto si muove dall' anima stessa, ma nego la libertà d' elezione, perchè l' atto appetitivo nasce involontario. Scelgo fra più cibi, senzachè io abbia motivi razionali di preferenza? Nego qui la libertà meritoria, e affermo l' elettiva. Sospendo l' inclinazione ad una cosa che mi piace, per l' ordine de' fini che m' impongono d'astenermi? Affermo la libertà bilaterale e meritoria, perchè me lo mostra il fatto del poter sospendere la scelta e tenere a freno l' impulso degli appetiti, mentre, ove non è libertà, vera sospensione non v' è mai, sì obbedienza immediata agl' impulsi. Scelgo il piacevole? Affermo allora che l' appetito non ordinato si

sottomise la volontà. Scelgo l'ordine dei fini? Affermo che la volontà, o l'appetito razionale che ordina gli affetti particolari, a quel modo che la conclusione d'un raziocinio accorda i termini delle premesse, ha soggettato a sè l'appetito disordinato. Indi concludo aver noi la libertà, che o lascia superar l'animo da un impulso, o domina gl'impulsi con la ragione. Ecco un ordine d'entità ragionato. E prima di giungere al ragionamento che conclude, quanta fatica non di rado, quanta oppressione di spirito, perchè il ripensamento non sa distinguere ancora nè le cose diverse, nè le loro relazioni; ma, quando ciò rifulge davanti allo spirito, allora l'*ordin lucido*, che diceva Orazio, fa mandare internamente un respiro di allegrezza, e il ragionamento si fila nel pensiero, quasi lo stame di una tela d'oro.

16. L'ordine d'entità, ripensato e ragionato, dev'essere *significato*. I segni son la parola, o altri che si traducono in parola, come le cifre de' numeri e le figure geometriche. L'*ordinamento* del parlare adatto procede dall'Arte logica, ch'è dialettica, o quasi un dialogo della mente con sè stessa, e quasi un colloquio fra la cognizione naturale o diretta e la riflessa, ed è osservazione imitativa di natura e inventrice a fine di Verità; la quale, in quanto si prefigge da noi a obbietto del ragionamento, è ordine d'entità ripensato, ragionato e significato: talchè, quando il discorso esterno esprime con fedeltà questo discorso interno, risplende d'una bellezza propria, ch'è l'ordine suo compìto, e che, per le sue relazioni con l'ordine perfetto

delle idee, porta in sè un' evidenza efficace. L'Arago, come diceva egli medesimo, soleva pigliar' indizio del proprio esprimere con chiarezza le dottrine astronomiche dall' aspetto d' uno scolare poco ingegnoso, che pure, intendendo, s' illuminava negli occhi e nel sorriso: e ciò dimostra quanto sia bello il discorso evidente, che abbellisce di lume intellettivo anche lo sguardo e, dirò anzi, tutta la persona.

CAPITOLO XIII.

La Critica interiore vera e la falsa.

SOMMARIO.

1. La Critica suppone un Criterio, che la naturale conoscenza porge alla riflessa. — 2. Il bisogno di Critica interiore viene dal bisogno di cercar l'origini dell'errore, e dall'altro di sceverare nelle cognizioni la parte oggettiva e la soggettiva; — 3. e però è antichissima; benchè a questa si contrapponesse la Critica eccessiva. — 4. Esempj dell'una e dell'altra nel Cartesio e nel Kant. — 5. Principiare dal dubbio universale non si può; e questa è critica smodata, o *fuori di natura.* — 6. La riflessione filosofica deve cominciare dalla *ignoranza filosofica,* piuttostochè dal dubbio metodico. — 7. Però la Critica eccessiva non può condurre alla scienza; — 8. e s'oppone, qualunque sia l'intenzione de' Critici, alla virtù; — 9. è causa di desolazione; — 10. o di misera indifferenza. — 11. Invece per la Critica razionale s'afferma il naturale conoscimento, — 12. la forma di questo e la materia; — 13. cioè la forma naturale in relazione con gli oggetti, — 14. e la realtà degli oggetti stessi, che costituiscono la materia necessaria o connaturale del pensiero. — 15. Postulati della Critica vera. — 16. Ogni operosità viene impedita dal *Criticismo.*

1. Poichè l'esemplare dell'Arte dialettica è la natura, che osserviamo e imitiamo, per inventare poi l'ordinamento razionale riflesso, dobbiamo esaminare tutto ciò a parte a parte, ossia in che l'esemplarità della natura consiste, e come si facciano l'osservazione, l'imitazione nostra e l'invenzione. Bisogna cominciare

dal modello, di cui s'informano gli atti razionali; cioè dobbiamo *esaminare, che cosa sia proprio la naturale conoscenza, perchè la riflessa vi si conformi.* Quest'esame è detto *Critica interiore*, distinta dall'*esteriore* o *storica*. Tal voce, provenendo da κρίνω (*crino*), discernere, giudicare, chiama il concetto di *criterio*, cioè d'una regola o norma, da paragonare con essa i giudizj e le proposizioni, a fine di scoprire la loro verità o falsità. E di fatto, come potremmo noi discernere o giudicare, senza una regola di confronto? Già ho detto al Capitolo X, criterio essere l'evidenza dell'ordine di verità, e che l'ordine si manifesta nella conoscenza naturale, procedendo questa dall'*ordine dell' entità*, piuttostochè dagli arbitrii della riflessione volontaria; e perciò la naturale conoscenza è criterio della riflessa. Ecco il perchè m'è necessario esaminare in che proprio stia la prima, e in che modo abbia da modellarvisi la seconda. Del resto, la possibilità di questa Critica interiore apparisce altresì dalla riflessione popolare, quando anche l'uomo più imperito dice: *tal cosa, io la conosco certamente;* il che vale un ripensare o un riconoscere la conoscenza propria, e vederne la relazione con l'oggetto appreso. Allorchè, dunque, ci solleviamo più su, e chiamiamo il pensiero *a rendersi conto* di sè stesso, esaminando *in che modo e in che limiti* v'abbia una conoscenza naturale o diretta delle cose, *in che modo e in che limiti* abbiamo una conoscenza riflessa, e *in che modo e in che limiti* questa debba corrispondere a quella, noi facciamo allora non una critica popolare, sì filosofica, cioè la *Critica della conoscenza* in generale. Possiamo

dimandare allora: si dà forse, come una Critica vera, così una Critica falsa o eccessiva, e qual'è mai la loro diversità? E, secondo la vera, quali oggetti riconosciamo noi, come naturalmente conosciuti dalla ragione? Inoltre, la forma *concettuale* che prendono gli oggetti nella conoscenza, sì diretta, sì riflessa, impedisce forse la loro apprensione genuina? Massimamente i principj, regolatori del ragionamento, hann'essi un valore oggettivo? Si sciolga intanto la prima domanda, che si riferisce alla Critica vera ed alla falsa.

2. Il bisogno d'esaminare la validità del nostro pensiero è giustificato da due cagioni, che sono: prima, la possibilità e frequenza degli errori; seconda, l'unione di soggettivo e d'oggettivo nell'apprensione delle cose. Dacchè la volontà muove la riflessione nostra, e dacchè alla volontà possono venire impulsi ed occasioni da far traviare la riflessione stessa, indi nascono gli errori. Per esempio, i sensi ci dann'occasione d'inganno; come se l'eco faccia dubbiosi da che parte venga una voce o un suono qualunque, o se l'occhio ci mostri maggiore la faccia del sole all'occaso, che non all'apogeo; e, generalmente, quando gli organi sien'affetti di malattia o non coordinati. Dico, dare occasione, perchè i sensi non ingannano, ma s'inganna il giudizio frettoloso che non distingue l'apparenza dalla realtà. Inoltre, nascono a migliaia i giudizj erronei per passione: così, l'animo è disposto a giudicar male di cosa o di persona non piacenti. E poi, formicolano fra la gente dotta e non dotta gli errori per credulità: credulità superstiziose, credulità

miscredenti, credulità di fatti narrati, credulità d'ipotesi, credenze insomma non ragionevoli all'autorità d'uno, di più e di molti. Chi può annoverare, inoltre, le illusioni o temporanee o fisse per tumulto di fantasia ? Era naturale, pertanto, che si cercasse l'origine di questi errori, e il come discernerli dalla verità. Ma evvi di più: siccome la conoscenza è unione dell'oggetto intelligibile con l'intelletto e col senso, necessariamente si unificano in essa le forme soggettive con l'apprensione oggettiva. Per esempio, anche Galileo, prima del Locke, distingueva le qualità secondarie de' corpi, odori, colori, sapori, calore, freddo, ec., dalle qualità primarie, moto, estensione, perchè osservava, la sensibile apparenza differire dalla realtà per modo, che un medesimo corpo, toccato con la man destra calda, par freddo, e toccato con la sinistra fredda, par caldo. E poi, le idee generali non sono punto una realtà comune alle cose particolari, benchè ne significhino la somiglianza. Quindi era naturalissimo, che si esaminasse, qual parte vi sia di soggettivo nella conoscenza, e qual parte d'oggettivo, per attribuire all'oggetto, distintamente dall'apparenza concettuale e sensibile, ciò che davvero gli appartiene. Così nacque la Critica interiore; simile in ciò alla Critica esteriore o storica, per la quale si cerca di scoprire il genuino e l'apocrifo nei documenti, e ciò che avvi di comune in ogni lingua e ciò che avvi di particolare.

3. Questa Critica interiore, perciò, è antica quanto la Filosofia, e si divise in due. Quando fra le *moltiplici*

apparenze de' sensi, fra le *forme concettuali* del pensiero, di mezzo agli *errori volgari o scolastici*, cioè agli *accozzi arbitrarj d' idee*, va in traccia delle intellezioni naturali, che manifestano spontaneamente gli oggetti e la moltiplice loro attinenza col senso e con l' intelletto, essa è Critica vera; ma quando poi si compiace di *contrapporre alla realtà l' apparenza, e certe apparenze ad altre, un errore ad altro errore, la mutabilità e contradizione de' costumi e delle credenze alla unità e immutabilità del vero*, per concludere che questa unità e immutabilità non v' è o non si conosce, quasichè manchi alla riflessione ogni criterio di natura e ogni evidenza, in cui fermarci soddisfatti, essa è Critica falsa o eccessiva. Tra i Sofisti e Socrate di che cosa mai si disputava? I Sofisti dicevano: il senso ci fa comparire le cose in modi varj e contrarj, e variano le opinioni e le leggi sul giusto e sull' ingiusto, e le opinioni stesse d' un uomo diversificano da un momento all' altro; sicchè va concluso, diceva Protagora, ogni uomo esser misura della verità, la quale altro non è se non quanto apparisce ad ognuno, mutando col mutare dell' apparenza. Socrate, invece, all' apparenza fuggitiva de' sensi e alla contrarietà dei giudizj opponeva le idee, che palesano il *quid res sit*, o la natura delle cose; per esempio, l' idea di giustizia che non dipende da leggi umane, anzi è regola loro, e corrisponde all' ordine della natura umana.

4. L' esame non ragionevole ce lo descrisse il Cartesio nelle prime pagine del suo *Discorso sul Metodo*. Egli disse: chi sa che non m' ingannino i sensi,

chi sa che non m' ingannino le facoltà intellettuali, chi sa che un genio malefico non si compiaccia d'avviluppare nell'errore la mente umana, chi sa perfino ch'esso non m'inganni nell'evidenza degli assiomi! Ma il Cartesio fu costretto di sostare ad una realtà, cioè al suo pensiero, che, pur dubitando, non può negare sè medesimo, e in cui apparisce immediata l'esistenza di chi pensa; e disse: io penso, dunque sono. E allora poi egli s'accorse che i suoi dubbj anteriori erano *assurdi*. Perchè dunque si fermò egli nella certezza del pensiero? Perchè l'entità naturale di questo è presente a sè medesima. O per qual ragione mai egli affermò l'esistenza di chi pensa? Perchè l'entità del pensiero ha ordine o relazione immediata col pensante. O per qual'altra ragione dichiarò assurda la presupposizione universale del dubbio? Perchè il pensiero, che non può negare sè stesso, nemmeno può negare le sue relazioni naturali con l'ordine degli oggetti pensati, onde rifulge l'evidenza. Il Kant, più tardi, dopo avere opinato nel suo libro della *Ragione pura*, che *concetti*, *schemi*, *idee* sono *fenomeno*, *apparenza*, *forme soggettive*, da cui non viene la conoscenza della cosa in sè o del *noumeno*, poi nella *Ragione pratica* dice, che la libera volontà non possiamo negarla, e ch'essa, presupponendo i postulati dell'imputabilità morale, dell'immortalità e di Dio, nemmeno questi ci è dato negarli. Dove pertanto il Kant si fermò? All'evidenza naturale della libertà e all'ordine naturale di questa con la legge, con l'imputazione, co' premj e con le pene, con la vita futura e con Dio.

5. Questi due famosi esempj offrono il caso d'una Critica eccessiva, che poi confuta sè stessa. Il dubbio universale, da cui moveva il Cartesio, non poteva presupporsi, dacch'egli mèdesimo lo chiamò *assurdo*, nè la riflessione può cominciare da un'assurdità. Il *soggettivismo* universale, da cui moveva il Kant, non poteva presupporsi, dacch'egli medesimo riconobbe la razionale necessità d'affermare talquale la *natura* d'un fatto interiore, di cui abbiamo chiara consapevolezza, cioè la libera volontà e l'ordine naturale di questa; sicchè nemmeno l'ordine naturale de' concetti e dell'idee con gli obbietti loro deve impugnarsi. Da ciò rileviamo i due procedimenti diversi della Critica vera e della falsa. Secondo la vera, il conoscimento è irrepugnabile; perchè, proponendoci l'esame della conoscenza, già si conosce quello che ci proponiamo: ma, poichè il giudizio certo si distingue dall'opinione, e la certezza dell'uno e la probabilità dell'altra si distinguono dall'errore, il Critico vero esamina in che limiti e con che leggi possiamo discernere la certezza, la probabilità, l'errore, indagando qual sia la natura del conoscimento nell'ordine proprio e nell'ordine degli oggetti, perchè ciò gli serva di criterio a discernere il vero dal falso con la riflessione. Invece la Critica eccessiva comincia da dire: chi sa, forse non conosciamo nulla! forse siamo ingannati sempre! Allora ogni Criterio fallisce alla riflessione, mancando il riscontro della conoscenza naturale. Un ardito Svedese, allontanatosi, salendo il Monte Bianco, dall'orme della Guida che, tastando col bastone ferrato le nevi, camminava innanzi, pre-

cipitò in una voragine, coperta da nevi non indurate: così la Critica eccessiva precipita nello scetticismo, allontanatasi dalla conoscenza naturale ch' è guida alla riflessione. Il Saussure, dietro le Guide, ascendeva i fieri pinnacoli del Monte Bianco, del Monte Rosa e del Buet, per verificare l' assottigliarsi dell' aria secondo l' altezze de' monti: così la Critica temperata, dietro i vestigj della natura, verifica i giudizj riflessi. Al Peripatetismo tenace, che s' ostinò a negare la differente gravità dell' aria e i suoi effetti, per tenere l' antico errore, possiamo paragonare il *Dogmatismo falso*, che rigetta ogni critica ed ogni verificazione.

6. *Il dubbio metodico universale*, presupposto dalla Critica falsa, differisce sostanzialmente dall' *ignoranza filosofica*. Primachè passiamo dalla conoscenza popolare, naturale, comune, alla conoscenza scientifica e riflessa di pochi, siamo filosoficamente ignari; cioè ignoriamo quell' ordine di ragionamenti da un principio, pe' quali riflessivamente rendiamo ragione a noi stessi di ciò che a noi si manifesta nella coscienza e nel mondo esteriore: ignoranza che non finisce mai del tutto, perchè al sapere conseguito sopravanza troppo e sempre il desiderabile. Tale ignoranza significavano le parole di Socrate: *questo io so, di non sapere;* contrapposte al dogmatico Scetticismo de' Sofisti, e la confessione che ignoriamo *tanti perchè*, costituisce la modestia sapiente. Ma se l' ignoranza del Filosofo precede la Filosofia, non la precede bensì l' assoluta ignoranza dell' uomo. Se il Filosofo, come

uomo, ignorasse ogni cosa, si proporrebb' egli mai l'acquisto del sapere? Anche nelle Matematiche l'ignoranza matematica precede, cioè s' ignorano gli ordinamenti dimostrativi; e tuttavia il Matematico già sapeva com' uomo l' idea di spazio e di numero. Anche in Fisica precede l' ignoranza scientifica; e nondimeno il Fisico già sapeva, che cosa è il corpo e la qualità sensibile de' corpi; se no, come si cercherebbe la scienza delle qualità e de' fatti esteriori? Il noto naturalmente, indagato con la riflessione, conduce al noto scientificamente. In Filosofia s' esamina il testimonio della coscienza, il significato de' linguaggj, la Storia de' popoli, ogni cosa ove apparisce la natura, per trovarne l' ordine genuino e le leggi. Così all'uomo s' aggiunge il Filosofo, come all' uomo s' aggiunge l' arte de' Pittori e degli Scultori. Ma il Critico sconfinato che non presuppone l' *ignoranza filosofica*, bensì l' *ignoranza universale* o *naturale*, non sa che farsi della testimonianza interiore, non de' linguaggj, non della Storia, perchè ogni cosa è ingannevole per lui; e così egli disfà l' uomo per esser Filosofo, come un Pittore che negasse il corpo umano e volesse poi dipingerlo. Un albero stecchito da cruda vernata, ecco l' uomo della Critica eccessiva. Come don Chisciotte, pe' suoi Romanzi e per le sue cavallerie, non avrebbe dovuto tenere a vile il semplice buon senso di Sancio Panza, così la Filosofia critica, per le sue sottigliezze, non dovrà chiamare ignoranza il discernimento di tanti popolani, che, discorrendo alla buona, ne mostrano gli effetti con la serenità dell' animo e con la vita onesta.

7. Chiarito il divario dell'una Critica e dell'altra, vediamo le loro contrarie conseguenze. Il dubbio universale non può mai condurre alla scienza; perchè due sorte d'uomini ci ha: coloro che vanno di proposito alla negazione d'ogni conoscenza vera, e altri che dal dubbio sconfinato, quasi da precedente *metodico*, voglion passare alla certezza. Ma vi riescono essi? Già il Leibnitz notava, che, messa in forse la veracità naturale delle facoltà conoscitive, torna impossibile ogni fiducia nel ragionamento e in ogni altra operazione dell'intelletto, perchè le facoltà, se ingannatrici per natura, non produrrebbero altro che inganni, e ogni ragionamento sarebbe uno sragionare. Quando l'occhio è sano, può servire a correggerci se travediamo; ma se l'occhio è malato, la correzione sua stessa è un travedere: così dovremmo dire d'ogni facoltà umana. Dato che lo Scettico persista nella sfiducia sua, e ch'egli non si risolva d'ammettere le naturali relazioni tra le facoltà dell'animo e certi oggetti loro, e quindi la naturale conoscenza, egli, qualunque sagacissimo esame adoperi sopra il pensiero, non potrà mai venire a risultamenti positivi, perchè dubita di ciò ch'egli esamina e di ciò con che fa l'esame, ossia del valore di quel suo pensiero inquisitivo: nè alla scienza potrà mai arrivare, se non abbandonato il dubbio metodico, riconosciuta l'assurdità di questo, e ammessa la relazione del pensiero con la natura degli oggetti; come fece il Cartesio e, in parte, il Kant. In altri termini, la Critica eccessiva è uno stato artificiale della riflessione, che non può quietarsi nella

scienza, finchè non abbandoni l'artifizio e abbracci la natura.

8. La negazione logica della virtù proviene perciò dalla Critica falsa. Quella è un abito di volontà, conforme alla regola morale, cioè alla verità o all'ordine delle cose. Ora, bisogna dire: o il conoscimento di qualche verità è comune a tutti, e allora la virtù altresì è possibile a tutti; o il conoscimento delle cose non appartiene a tutti gli uomini, e la virtù è per tutti nome vano, come, uccidendosi, diceva Bruto minore e come ripeteva Giacomo Leopardi; oppure, se il conoscimento non appartiene agli uomini naturalmente, ma può acquistarsi dal Filosofo per la scienza (ipotesi assurda), allora la virtù è solo de' dotti. So quanto la seconda conclusione venga sdegnosamente ricusata da molti fra' Critici stessi, rifiutata per nobile repugnanza del cuore a' freddi *criticismi* del sistema; e tuttavia questo, considerato di per sè, non può non dare quel risultamento. Lasciamo poi che l'ultima conclusione non può accettarsi, perchè, veduto come la Critica stemperata non meni alla scienza fuorchè distruggendo sè stessa, non può nemmeno condurre alla virtù, come i Kanziani speravano e come oggi spera fra noi alcuno; ma notiamo invece che, mentre l'onestà è a tutti necessaria, sì all'uomo privato, sì alla società civile, diverrebbe privilegio de' filosofanti o degli scienziati. Dicono che la comune degli uomini s'astiene dal male per il timore di pena soltanto, e fa il bene per la speranza sola del premio; ma l'infimo de' popolani risponde, interrogato, che il bene va

fatto, perchè bene, a cui séguita un altro bene, cioè la ricompensa. Indietreggiamo di secoli, quando in mezzo alla Cristianità vogliamo rimettere le presunzioni pagane d' una virtù privilegiata.

9. Questi effetti del Criticismo, quant'alla scienza ed alla virtù, sono gli stessi quanto alla felicità od al sentimento, benchè diversifichino accidentalmente secondo le disposizioni dell' animo. Avvi qualche animo vivo e generoso, che, per la Critica smodata vedendosi privo d' ogni certezza e d' ogni credenza, si sente allora solitario, solo, desolato, sicchè la *infinita vanità del tutto,* come Giacomo Leopardi chiamava quel suo stato, lo affanna e lo sgomenta. Soggiungono taluni: qui è magnanimità, non curare la desolazione del cuore per affetto della verità. Ma, notiamo contradizione; può egli parlare di verità chi tutto riduce ad apparenze? Si capisce generosità d' uomo e di filosofo, non curanti di que' dolori che le passioni nostre o altrui, quando resistiamo per amore del vero, cioè in conformità della razionale nostra natura, possono darci: questo si capisce; ma non curare poi le desolazioni, che procedono dalla natura stessa offesa, ciò non intendiamo essere magnanimità; e se nel primo caso l' anima sente il dolore quasi straniero, perchè questo la vorrebbe traviare dal termine nostro, cioè dall' ordine, viceversa nell' altro caso l' anima sente d' essere sconsolata, perchè lontana dal termine proprio e perciò disordinata. Nè giova opporre, come oppongono altri, essere sbigottimento di cose oltramondane la causa vera che all' animo im-

pedisce questa Critica senza confini; perchè io sostengo anzi, ch'esse non impedirono a molti un dubbio che andò fino agli estremi; e che molti ancora, non credenti allora e non tementi, si ritrassero da quel vuoto, da quel deserto, dalla repugnante solitudine del nulla, perchè lo sbigottimento terribile li rese accorti del come ciò fosse contro natura.

10. Per Critici più freddi l'effetto del Criticismo è l'indifferenza. Non parlo qui dell'indifferenza spensierata, indegna d'uomini, cioè dei pensanti; bensì di quella che il Critico suol chiamare filosofica, un rimanere tra il sì e il no, meditatamente, in ogni caso, senz'affermare o negare mai nulla, senz'allegrarsi o affliggersi di nessuna conclusione del proprio sistema, un sentir fuggire dall'anima ogni certezza e ogni fede con la stessa non curanza che a veder fuggire le nubi portate dal vento. È l'antica indifferenza di Sesto Empirico, rimessa più volte in onore. Ma essa contraddice alla natura; perchè, anche ammettendo senza valore ogni apparenza del pensiero e del senso, certamente nascono dall'apparenza stessa i naturali effetti, come dall'apparenza de' figliuoli l'amore dei figliuoli, dall'apparenza de' cittadini l'amore di patria, dall'apparenza dell'universo l'ammirazione della bellezza. Perciò, se il proposito de' Critici è indifferente, la natura loro non è indifferente mai, e tra il pensiero riflesso e la natura vi ha contradizione perpetua, dalla quale non può non sorgere il tedio e un malore interno, peggiore d'ogni tormento. E poi, l'indifferenza filosofica equivale alla spensierata, se miriamo

le loro conseguenze logiche: di qua e di là, cioè, non si mette alcun divario tra verità ed errore, tra bene e male, tra bellezza e deformità. Perciò all'oscure e fredde voragini delle ghiacciaie, ove cadono gl'infelici senza Guida, può paragonarsi lo Scetticismo, dove termina la riflessione senza il criterio della *natura* o della *naturale conoscenza.*

11. Dobbiamo non approvare dunque il procedimento della Critica eccessiva; sì approvare il cammino della Critica razionale, ossia dell'esame ch'è conforme alla natura della ragione umana, e che però conduce alla Scienza, e fa l'animo giocondo, come la chiarezza del sole mette allegria. Domandare, dubitando, se l'uomo conosca, è assurdo, poichè già la domanda implichi conoscimento. Come potremmo noi domandare *se conosciamo,* quando *non si conoscesse il nostro pensiero,* e la nostra *parola* e il suo *significato?* Qualunque riflessione sopra il pensiero è pensiero anch'essa, e inchiude la conoscenza del nostro pensiero: è il pensiero che ripensa sè medesimo, e riconosce la propria conoscenza. Sicchè, premettendo la realtà del conoscimento e però della coscienza, or che cosa ne segue? Quello che segue ai *dati* del Matematico: egli, *dato* il circolo, pone tutto ciò che s'acchiude nel circolo, come l'eguale distanza de' raggj dal centro; più, *dato* il circolo, come figura possibile, afferma che può farsi nell'estensione reale un circolo reale. Insomma, le relazioni attuali del circolo in sè medesimo, e le possibili relazioni del circolo con la natura esteriore, il Geometra le afferma, perchè, se

no, egli negherebbe il circolo che ha già posto. E lo stesso si dica del Fisico: egli, conosciuta la natura d'un fatto, la caduta de' gravi, per esempio, e *dato* perciò quel fatto, afferma tutto quello che ritrova o scopre in esso; i suoi modi, come l'accelerazione secondo i quadrati del tempo e dello spazio; le relazioni esteriori, come la tendenza verso un centro di gravità; e dico ch'afferma tutto ciò, perchè altrimenti negherebbe la natura del fatto, ammesso già da lui. Per necessità razionale il Matematico ed il Fisico discorre così, non potendo ammettere una cosa senzachè la riconosciamo talqual'essa è. Similmente, posta la conoscenza naturale, posta la coscienza che n'è il ripensamento, siamo *razionalmente* costretti ad affermare tutto ciò che nella conoscenza e nella coscienza si racchiude, tanto per le sue relazioni con sè, quanto per le sue relazioni con gli oggetti.

12. Or che cosa troviamo noi, esaminando la natura del conoscimento? Se il Matematico scopriva nel circolo e nell'altre figure i modi speciali di ciascuna, e se il Fisico scopriva ne' fatti, così de' corpi organati, come de' minerali, varietà di modi o forme; parimente per l'esame filosofico scopriamo *le forme interiori* del pensiero o i modi naturali del pensiero, quel modo di sentire, di concepire, di giudicare, di ragionare. Vi ha dunque, quasi direi, una fattezza interiore del conoscimento, la quale si effigia esternamente nelle forme grammaticali d'ogni linguaggio. Inoltre, se il Matematico vede le relazioni del circolo ideale con la realtà, e però egli realmente lo descrive col

suo compasso, e può fabbricare un edifizio rotondo, come il Panteon di Roma; e se il Fisico vede la relazione de' gravi con un centro, a cui *son tratti i pesi;* egualmente per l'esame filosofico vediamo le relazioni del pensiero con gli oggetti pensati. Se i modi del pensiero ne sono la forma, gli oggetti pensati ne sono la materia. Or come la parola, se le neghiamo i significati, resta un suono inane, non più parola; come il circolo, se gli neghiamo la sua possibilità di effettuarsi, resta un assurdo, non più circolo; come la caduta de' gravi, se le neghiamo un centro d'attrazione, resta un fenomeno che non s'intende più, non è più gravità; e se, parola, circolo, gravità non sono allora nè idea nè realtà nessuna; così, la conoscenza, se io nego le sue forme o modi naturali e che questi non impediscono le relazioni con gli oggetti conosciuti, non resta più conoscenza, e dovrei negare anche il pensiero. Talchè la conoscenza naturale non è punto una condizione materiale soltanto, necessaria per l'esame, ma è altresì qualcosa di formale e di consapevole; nè può paragonarsi all'uso istintivo degli organi, senza consapevolezza.

13. Badisi, dunque, forma del conoscimento, materia del conoscimento. La forma o il modo naturale di quello sarà esaminato altrove più particolarmente; ma intanto avvertiamo, che, dicendosi modo naturale, si distingue da' modi arbitrarj o fittizj, come (ad esempio) dal giudizio assurdo di chi affermasse che due parallele possono incontrarsi. Affermare che i modi del pensiero, conformi alla natura del pensiero

stesso, impediscano la conoscenza delle cose, ciò è assurdo, perchè i modi naturali d' un atto son quelli anzi chè all'atto medesimo rendon possibile di conseguire l'oggetto; e tanto varrebbe dir ciò, quanto che i modi naturali del cadere impediscano d'arrivare al termine delle gravità, o che i modi naturali del vegetare impediscano l'accrescimento de' vegetali. Gli antichi Peripatetici solevan dire, che *il ricevuto si riceve secondo il modo del ricevente*, e però l'oggetto si fa sensibile in atto e intelligibile in atto, secondo i modi del senziente e dell'intelligente; ma tale conformità non toglie, che, posta la relazione, l'oggetto non sia conosciuto nell'entità sua e nell'ordine suo. Il Kant abusò della metafora di quell'antica sentenza, cioè dell'immagine di cosa ricevuta e di ricevente, dicendo che, se un vaso conoscesse l'acqua in esso contenuta, l'apprenderebbe com'avente la forma del vaso, piuttostochè nell'essere proprio dell'acqua. Ma il supposto metaforico non può confondersi co' modi del conoscimento; e poi, se il vaso percepisse l'acqua, già la saprebbe distinta da sè medesimo, in relazione con sè, quasi contenuto nel contenente, e capace di tale conformità; e quindi l'apprendimento suo non sarebbe fallace, anzi vero ed oggettivo. Insomma, i Critici sconfinati non potrebbero asserire che i modi del pensiero falsano la conoscenza dell'oggetto, se i detti modi non sapessero distinti dall'oggetto; e quindi la negazione loro già inchiude l'affermazione opposta.

14. Se, dato il conoscimento naturale, bisogna

concedere i modi naturali, così pure bisogna concederne la materia, o il contenuto naturale e necessario. E che significa ciò? Ecco, vi ha obbietti, la cui conoscenza non è necessaria o *connaturale* alla ragione umana: mancando la vista, l'uomo non conosce i colori; quest'oggetto non è dunque necessario all'intelletto, perchè l'intelletto medesimo, senza la vista de'colori, conosce ancora dimolte cose: mancando la notizia delle particolari figure matematiche, non cessano bensì molte notizie d'altri oggetti; e come le particolari apprensioni de'sensi, così le particolari verità matematiche dunque non costituiscono la *conoscenza necessaria*. Poichè senza obbietti non v'è conoscimento, quella consisterà nell'apprensione di oggetti connaturali al pensiero nostro in guisa da non poter dubitare di essi senz'anche dubitare del pensiero stesso. Nel prossimo Capitolo vedremo che sieno questi; ma intanto può affermarsi, che la Critica razionale, se trovi nel pensiero tali oggetti da non poter'esservi più conoscimento alcuno senza di quelli, ci costringe ad ammettere gli oggetti connaturali che lo costituiscono necessariamente. E perciò esamineremo in progresso i seguenti quesiti. Può stare il pensiero senza l'idea di Dio? No? Dunque sarebbe *irrazionale* negarlo. Può stare il pensiero senza la certezza dell'universo? No? Dunque *irrazionale* negare ancor questo. Può stare il pensiero senza la certezza dell'interiore nostra realtà? No? Dunque va *contro ragione*, contro natura, o contro la naturale conoscenza, chi nega la realtà di noi medesimi, come chi nega la realtà e l'ordine del mondo, e l'esistenza dell'Infinito. Come assurdo sarebbe,

trovato che il fuoco s'alimenta d'ossigeno, supporre il fuoco senza l'ossigeno; così assurdo, trovata la materia connaturale del pensiero, supporre inganno di fantasia o di apparenze soggettive questi oggetti. Ecco la Critica vera o razionale.

15. Però essa mantiene tre postulati, dopo *averne verificata la naturale necessità:* 1° il conoscimento; 2° la forma del conoscimento; 3° la materia del conoscimento. Si svolge tutta la Filosofia da' predetti postulati o dati, che non si pigliano di fuori, come un' autorità irragionevole, o come un' opinione senza esame, ma si ricevono dalla natura stessa del pensiero, intrinseci dunque al pensiero stesso, e quindi scientifici o filosofici, se pure la Filosofia non voglia reputarsi qualcosa di contrario alla conoscenza. Ufficio della Critica è sgombrare que' postulati dagli errori, che la natura non produce, sì una riflessione frettolosa o appassionata o mal'educata; e sgombrare la mente dalle opinioni leggiere, da' giudizj male accozzati, dalle volgari preoccupazioni, quasi un tempio, donde si caccian via gl'idoli, come in quel suo stile immaginoso chiamò gli errori Francesco Bacone; ma ricusare i postulati stessi, come da' Barbari si diroccavano i tempj di Roma, ciò la riflessione filosofica non può, nè deve, perchè ogni scienza presuppone la natura, ogni Filosofia presuppone l'uomo, e ogni dubbio presuppone il pensiero. Quando per la Scienza l'intelletto si solleva da tutto ciò che viene affermato senza ragione, o che spesso è contro ragione, sente sè più libero e puro, perchè più conforme alla natura propria ed all'armonia co' proprj

oggetti; ma invece quando, per liberare noi dagli errori, neghiamo anche la verità, sentiamo, quasi direi, mancare il respiro, perchè manca la vita dell'intelletto. Così, sulle montagne il corpo ci sembra più leggiero, perchè l'aria, men densa e più sincera, meno s'aggrava sopra di noi, tantochè un capitano inglese, asceso sul Monte Bianco, diceva parergli che le piante de' piedi non toccassero terra, e che la lama d'un coltello avrebbe potuto passare tra le suole de' suoi stivali e la neve su cui egli passeggiava (Bertolotti, *Viaggio in Savoia*, Lett. XXXIII); ma, invece, chi s'inalzasse più su, dove l'aria non basta più al polmone, il corpo s'aggrava qual peso morto e perde la vita. Lo stesso succede, se dalla naturale coscienza segreghiamo la riflessione indagatrice.

16. Questa coscienza naturale offre alla *Critica* vera il *Criterio;* nel bene usarlo consiste il ripensamento filosofico; va fatto l'esame degli errori; va distinta la parte soggettiva dall'oggettiva nell'unità del conoscimento; deve imitarsi la filosofica ignoranza di Socrate, non il dommatismo scettico de' Sofisti; bisogna prendere l'esempio del Cartesio e del Kant, non dond'essi cominciarono, sì donde terminarono; col dubbio universale non fare impossibile a noi la scienza, la virtù, la pace; ammettere i postulati necessarj della Filosofia, la conoscenza, i suoi modi genuini e l'armonia co' suoi oggetti; chè senza di ciò si fiacca il pensiero e la volontà. Bisogna conoscere, bisogna credere, bisogna amare, per fortemente operare. Quando i popoli o sono caduti dall'antica grandezza o stanno per cadere,

com' avvenne alla Grecia ed a Roma o all' Italia del Cinquecento, allora suol comparire la Letteratura scettica e la Critica smodata. No, la cupa malinconia, che suona nei Filosofi e ne' Poeti dubitosi e lamentosi, o anche ironici, non ritempra l' animo nostro, ma lo rende incurante e disperato. Ottima cosa è l' esame, purchè rispettoso della coscienza umana; nè la Critica deve abbacinare là pupilla dell' intelletto, ma renderla più viva, purgata e vigorosa.

CAPITOLO XIV.

Verità connaturali al pensiero umano.

SOMMARIO.

1. Tre requisiti delle verità connaturali. — 2. Esistenza di noi stessi. — 3. Errore del Kant e de' Positivisti, — 4. e loro confutazione. — 5. Si riscontrano i *requisiti* della conoscenza naturale nella coscienza di noi stessi. — 6. Notizia del mondo esteriore, — 7. e dell' ordine suo. — 8. Opinione del Kant e de' Positivisti, — 9. e loro confutazione. — 10. I *requisiti* della conoscenza naturale si trovano nella notizia del mondo. — 11. Idea di Dio. — 12. Opinione del Kant e de' Positivisti. — 13. Confutazione. — 14. Si riscontrano nell' idea di Dio gli stessi requisiti o *spontaneità*, — 15. *inconvertibilità* e *inseparabilità*. Da queste notizie di noi, del mondo e di Dio risulta la sostanziale totalità della coscienza. — 16. La Filosofia non può disconoscere questa materia del pensiero e della scienza.

1. Bisogna dunque verificare la materia necessaria o connaturale del conoscimento, senza la quale il pensiero cesserebbe d' esser pensiero. Queste verità connaturali, sceverate da' giudizj arbitrarj, servono d' esemplare alla riflessione filosofica, cioè alla Critica interiore. Già nella teorica degli universali riscontrammo le ideali universalità, *che costituiscono necessariamente la materia del conoscimento*, perchè l' ordine dell' entità è oggetto di quello, e nell' idea d' entità e dell' ordine suo, al quale si coordina il conoscimento,

trovai comprese l'altre idee degli universali analogici, degli attributi metafisici correlativi, e delle condizioni di natura. Ma rispetto a queste idealità, verificate oramai, si parlò del possibile *ideato* (eccetto l'idea di Dio, che non può concepirsi fuorchè realissimo), dovecchè ora dobbiamo esaminare gli oggetti reali del pensiero, e la cui apprensione non può non aversi per natura della ragione. Verificammo le possibilità ideali, ora verifichiamo le realtà pensate. Qual mai criterio avremo a verificarle? La naturale conoscenza, in quanto essa ci manifesta tre suoi requisiti che non possono appartenere fuorchè ad essa. Le conoscenze, infatti, si dimostrano connaturali alla ragione, se *spontanee, inconvertibili*, e *non separabili fra loro. Spontanee*, perchè allora le produce la natura e non la riflessione, come dapprima germinarono da sè le piante, che poi l'arte umana coltivò e innestò. *Non convertibili* l'una con l'altra, o essenzialmente distinte, perchè allora non può prendersi ombra che la riflessione abbia finto l'oggetto per accozzi arbitrarj d'altre idee, o per fantasia, e neppure che il concetto sia o trasformazione o alterazione fittizia d'un altro pensiero; come ogni specie degli animali si mostra distinta per natura, quando non trasmutabile nell'essenza. Infine, *non separabili* fra loro; cioè unite per modo, che l'una conoscenza richiami l'altra, perchè in siffatta unione si palesa l'ordine naturale dell'entità e del conoscimento, anzichè un collegarsi d'idee o accidentale o artificioso. Tal criterio non ammette dubbio, e i Critici smodati lo adoperano anch'essi, tentando di provare, per esempio, che il concetto di

Dio è fittizio, e quindi nè spontaneo, nè inconvertibile, nè inseparabile dalla conoscenza dell'altre cose.

2. Dico invece, che la conoscenza della realtà di noi stessi, della realtà del mondo, della realtà di Dio, è *connaturale*, perchè fornita de' predetti requisiti. Cominciamo da noi stessi. Nel pensiero apprendiamo *chi pensa*, o il pensante e l'esistenza sua. Non ripeteremo col Cartesio: *penso, dunqu'esisto;* avesse egli, o no, l'intenzione di fare un sillogismo; affermo bensì che il ripensamento del pensiero porta di necessità l'apprensione *viva e immediata* d'un che pensante. Il pensiero s'apprende come un *atto*, e l'atto s'apprende com'atto d'un *principio* che lo fa; e così, per l'immediata relazione fra l'atto e l'agente, non può, avendo l'apprensione intrinseca dell'atto stesso, non aversi l'apprensione intrinseca dell'agente suo, cioè del suo principio. Se ponderiamo la bellezza dell'universo, allora non diciamo *io*, ma oh! quanto è bello il firmamento, il verdeggiare de' campi, l'azzurro serpeggiare de' monti nel sereno de' cieli: e anche se pensiamo in astratto a certe cose, all'Arimmetica, per esempio, non diciamo *io*, ma che i tali numeri fanno la tal somma; e, altresì, pur quando ripensiamo in universale o in astratto i nostri pensieri per conoscerne la forma o la legge, nemmeno allora si dice *io*, ma che i giudizj e raziocinj han le tali o le tali altre leggi: viceversa, quando veniamo a ripensare i pensamenti, come pensamenti *nostri*, allora l'affermazione del *nostro me* si fa esplicita nel nostro interno e nel nostro parlare, e si dice *io* voglio, *io* amo, *io*

sento, *io* penso; e, poi riflettendo sopra di noi, s'aggiunge: *io ammiro la bellezza della natura, io penso a certe operazioni d'Arimmetica, io medito le leggi del raziocinio*, e via discorrendo. Perciò nell'espressione del verbo, in ogni idioma più barbarico, benchè varie sieno le forme grammaticali, tuttavia, o in modo diretto, come nel nostro idioma, ove abbiamo la prima persona del singolare e del plurale; o per antefissi e suffissi, o per collocazione; sempre, in tutt'i popoli, ci ha un modo de' verbi ad esprimere l'*io* ed il *noi*. Manifestamente, quest'affermazione non si riferisce punto ad un che fenomenico, nè a cosa ideale, sì a cosa esistente, sostanziale, al principio *intimo* di quel pensare, di quel sentire, di quel volere, di tutti quegli atti, poichè si dice: *io* penso, *io* sento, *io* voglio; affermazioni, dove l'*io* si distingue da' pensieri, da' sentimenti, da' voleri; e affermasi ad un tempo come producente i pensieri, i sentimenti e i voleri.

3. Il Kant nell'Opera sulla *Ragione pura* disse, che questa coscienza di noi medesimi non è già un'apprensione intima o reale, sì l'unità fenomenica o apparente di tutte le moltiplici sensazioni e de' moltiplici concetti e di tutte le forme del pensiero; sicchè, la coscienza verrebbe ad essere una tale apparenza che contiene in sè medesima tutte l'altre apparenze, quasi una scena o un teatro interiore e fantastico, dove si rappresenta un dramma, sfornito di realtà sostanziale e con l'immagini dell'uomo e della natura. Per il Filosofo predetto v'ha bensì l'*idea* del *me* pensante; ma com'idea soggettiva, e nulla più. Or no-

tiamo intanto ch'egli ammetteva, qual necessaria legge del pensiero, la fenomenica unità della coscienza, e, inoltre, l'idea d'un'entità pensatrice. I Positivisti, che recentemente han parlato di ciò, come lo Stuart Mill, pongono anch'essi la coscienza qual *contenenza fenomenica o apparente*, dove si raccolgono tutt'i fatti interiori, ossia l'indefinita moltiplicità delle sensazioni, de' giudizj e de' raziocinj. Ma intanto, mentre il fondatore del Positivismo, il Comte, trascurava quell'unità, invece i suoi seguaci, pur coloro che più mantengono la Scuola sua prima, furono costretti, come il Littré, a parlare de' fatti morali e della coscienza; finchè, nel progresso del tempo, la Filosofia positiva ebbe necessità di tornare indietro. S'avverta dunque che il pensiero senza un pensante non può concepirsi, e che ciò confessano tutti, dissentendo da noi solamente nel dire, che questa interiore affermazione non ha valore oggettivo, nè significa l'apprensione immediata d'una realtà sostanziale; tantochè credere ciò sia fittizio, nè quind'imposto *dalla natura de' fatti*, e che l'oggetto dell'idea o della coscienza è convertibile in un'apparenza o in un fenomeno.

4. Ma fittizia invece dobbiamo chiamare questa opinione, anzichè critica e positiva. Si veda ne' fatti passivi dell'animo e negli attivi. Quando si patisce una sensazione, del caldo, del freddo, e le altre, noi la sensazione non la facciamo, sì la soffriamo; e tuttavia, la passione stessa è un atto, la cui cagione bensì viene di fuora, ma il cui soggetto è interno; e però si dice, *io sento* freddo e caldo. Quando poi si operano

fatti attivi, per esempio l'attenzione sopra le cose percepite dal senso; e, altresì, quando con l'attività del pensiero facciamo paragoni, giudizj, raziocinj, e s'astrae da' particolari le loro somiglianze specifiche e generiche, com' in ogni Scienza naturale, allora gli atti vengono di dentro, da una efficienza interiore. Più, quando vogliamo alcuna cosa, le volizioni provengono manifestamente da un'attività interna e, anzi, dal centro di ogni attività interna, il qual è la personalità interiore. Assurdamente si direbbe perciò, che la coscienza non altro sia fuorchè l'unità fenomenica di molti fenomeni, o un'apparenza unica di molte apparenze; giacchè, in primo luogo, l'apparire inchiuda il concetto d'*un ente*, a cui l'apparenze appariscono, se no è apparire senz'apparire, un teatro senza spettatori, una favola senza uditori; e, in secondo luogo, accettiamo bensì l'idea e il fatto dell'apparire, ma *tal qual esso è*, l'apparire d'una passività, d'un'attività, d'una personalità, non un che morto ed ombratile, quasi mutamento di larve in lanterna magica. Soggiungere poi che, siccome non apprendiamo il nostro *me* senz'i fatti del senso e dell'intelletto, ciò significa che non l'apprendiamo immediatamente nella realtà sua, è un equivoco e una contradizione: un equivoco, giacchè altro significa che una causa si conosce ne'suoi effetti, e altro che non si conosce; una contradizione, giacchè, confessando la conoscenza di una cosa negli effetti, ossia nell'attività degli atti, dire poi che quella non si conosce, val quanto affermare e negare ad un tempo. Le false dottrine cadono sempre in contradi-

zione; per esempio, quella che ammette solo fenomeni o apparenze, suol chiamarsi *Soggettivismo;* e il nome sta bene, se vuol dirsi che da loro si nega la conoscenza degli oggetti; ma il nome non istà bene più, o anzi è contradittorio, se vuole intendersi l'affermazione del *soggetto* sensitivo e razionale, quando non si concede altro che fenomeni. Più, le false dottrine non possono spiegare i fatti: per esempio, spiegheremo noi senza la coscienza viva dell'essere nostro la poesia, specialmente di coloro che, o in modo diretto parlano di sè, come il Petrarca, o in modo non diretto come il Tasso, che, fingendo i suoi Cavalieri, significò sempre il suo vivere appassionato e cavalleresco?

5. La realtà dell'uomo interiore, o del principio sostanziale, che pensa, sente, vuole, dobbiamo noi dunque affermarla com'oggetto di naturale conoscenza? Certo, se abbiamo scoperto criticamente, o per via d'esame, i tre naturali requisiti. La *spontaneità* di quest'affermazione la scoprimmo noi? Sì, perchè ogni fatto, passivo e attivo, dell'anima nostra ci comparisce sempre congiunto a chi lo patisce o a chi lo fa; talchè i fanciulli han sempre in bocca, tostochè hann'imparato a parlare: *io* voglio la tal cosa, son buono *io*, son cattivo *io;* nè forse avvi altra parola ch'essi pronunzino sì viva e sì frequente, dando a quel monosillabo l'espressione d'un vigoroso sentimento dell'essere proprio, e della propria personalità interna. Scoprimmo noi anche l'*inconvertibilità* dell'oggetto affermato? Sì, perchè l'affermazione del *me* in-

terno lo distingue da tutt'i fatti, che avvengono dentro e fuori di noi: da'fatti che avvengono dentro, come dal principio loro che li fa o li patisce; da'fatti che avvengono fuori di noi, come chiaramente contrapposti all'essere nostro, e come ciò ch'è o si fa essenzialmente distinto e diverso da noi. Abbiamo noi scoperta la *inseparabilità?* Sì, perchè ogni oggetto, che apprendiamo, si apprende come sentito e pensato dal principio interiore, che s'afferma col monosillabo *io*. Sicchè la Critica razionale può bensì sceverare la notizia dell'uomo interiore da'fantasmi grossolani, che lo fingono quasi materia più sottile o quasi un'ombra del corpo; sgombrare la detta notizia da tutt'i fallaci scolasticismi, che volessero separare l'anima dal corpo vivente, o, viceversa, li confondessero fra loro; mostrare nitida l'apprensione naturale, non quasi apprendimento *a priori* dell'essenza, sì come un'essenza che da'fatti apparisce; determinarne il concetto, come principio primo di sentire, d'intendere, di volere; far poi un giusto esame di tutti quest'atti e delle loro potenze: ma negare la diretta e immediata percezione della realtà di quel principio interiore, ciò è Critica falsa, non la Critica vera e razionale.

6. Alla conoscenza di noi stessi s'unisce l'altra del mondo esteriore. Avvi una mirabile armonia di sentimento e d'intendimento, nella quale s'unifica l'apprensione interna del soggetto sensitivo e intellettivo con l'apprensione degli oggetti esterni. Se ogni cosa si fa sensibile in atto *per il sentimento che ne*

proviamo, talchè, in ogni sensazione, il soggetto sensitivo sente la relazione di questa con sè medesimo, cioè un piacere o un dolore; e se ogni cosa poi si fa intelligibile in atto *per l'intendimento e per l'idea che n'abbiamo*, talchè in ogn' intellezione, in ogn' idea, il soggetto intellettivo apprende la relazione di questa con sè medesimo, o l'appartenenza di quell' intendere o di quell' ideare a lui, e però ch'essa è intendere *nostro*, e idea *nostra;* è tuttavia certo che intanto allora si ha l'apprensione di noi, in quanto s'apprendono altre cose che tirano in atto il sentimento e l'intellezione. Per fermo, la sensazione noi la proviamo com'attinenza con un sentito, che non è noi, e che opera sopra di noi, come la luce su gli occhi. Ogni cosa batte alle porte de' sensi, alla vista, al tatto, all' udito, al gusto, all' odorato, quasi moltitudine di ospiti, che vogliono entrare o mettere sè in comunicazione con noi. Tantochè gli stessi concetti più astratti, l'idea pura delle figure geometriche, per esempio, quantunque non sieno fuor di noi, rappresentano la possibilità di cose diverse da noi; onde il Geometra può disegnare un circolo sopra una lavagna, o edificare alcun che a somiglianza del circolo ideale. Inoltre, la spontaneità dell' operare umano è in relazione col *non me*, direbbero i Tedeschi, poichè siamo attirati dopo le sensazioni ad operare verso gli oggetti sentiti, come i fanciulli stendono le mani alla fiammella, tentando di prenderla; e questo fare, che segue il patire, par quasi un perpetuo ricambio d'ufficj tra la natura interiore e l'esteriore: armonia, donde nascono l'arti d'ogni maniera.

7. Non basta; in modo più o meno esplicito, appena si percepisce il mondo e si pensa, ne pensiamo l'ordine. Il pensiero, che abbiamo della natura tutta quanta entro di noi e fuor di noi, consiste *nell'apprensione concreta e nell'idea d'una totalità di relazioni.* Non dico alcun che d'astruso. Tutto è ordine di relazioni nell'uomo interiore, tutto è ordine di relazioni nel mondo, e l'intelletto apprende queste in armonia con l'ordine interno. Per mezzo de' sensi noi percepiamo cose che operano sopra di noi, onde proviamo le sensazioni; ma dunque non ci sentiamo noi allora e non ci pensiamo soggetti all'efficacia del mondo sensibile? Avvi dunque in tutto ciò l'apprensione, almeno confusa, d'un ordine stupendo, perchè s'apprende un'armonia di effetti interni e di cause esterne, *non già dedotta con ragionamento,* sì chiusa nel fatto medesimo del percepire sensitivo e intellettivo. Inoltre, la coscienza non palesa forse a noi un congiungimento di pensieri, come vediamo nell'associarsi dell'idee, o nel dedurre un giudizio dalle premesse; o, fuor di noi, non apparisce forse a tutti un congiungimento di moti, cioè di corpi che dànno l'urto e di corpi che lo ricevono? Avvi dunque l'apprensione immediata, non già dedotta, di attinenze interne de' fatti e di esterne, cioè dell'ordine fra tutte le cose. Sicchè gli uomini, anche più ignoranti, aspettano il futuro simile al passato, cioè con le medesime leggi; e questa induzione spontanea fa vedere la conoscenza dell'ordine mondano. Nè altrove che in questo sentimento ha radice l'ipotesi degli Scienziati: per esempio, dalla notizia che le cose del mondo son graduate, il Leibnitz in-

ferì dovervi essere fra gli animali e le piante un anello di mezzo; e, in realtà, si scoprirono poi gli zoofiti o piantanimali, come i polipi ed i coralli. Finalmente, tra l'ordine del pensiero e l'ordine delle cose apprendiamo un coordinamento sì stretto, che indi, come l'Astronomo predice l'attimo del ricomparire una cometa, così l'Artista e lo Sperimentatore soggettano a sè la materia.

8. Il Kant, sottilmente indagando i fatti dell'intendimento umano nella *Ragione pura*, scoprì, che noi, oltre l'idea del *me*, abbiamo naturalmente questa del *mondo*, come di totalità ordinata. Ma, traviato dal *Soggettivismo*, egli negò poi, che apprendiamo con percezione immediata la realtà del mondo stesso e che n'apprendiamo realmente l'ordine, cioè il collegamento de' mezzi ai fini. Le sue vestigie vengono seguite da' Positivisti, che poi le trapassano, negando anche l'idea razionale del *cosmo*, nè concedendo altra notizia che de' fenomeni e delle loro classificazioni astratte. Questa opinione discende dallo Scetticismo dell'Hume, che negava ogni apprensione di causalità; talchè, se non possiamo percepire come un fatto derivi da un altro fatto, sì gli uni dopo gli altri, o una successione slegata, non resta più alcuna ragionevole notizia dell'ordine di natura. E indi s'è proceduto tant'oltre, che certuni, come il Büchner, hanno recato esempj d'apparente scompiglio nell'universo, quasi dicendo, come quel Re antico di Spagna: se il mondo lo facessi io, lo saprei far meglio. Il procedimento, adunque, delle opinioni negative si è: prima, negare la notizia

della realtà esterna e dell'ordine suo; poi, mostrare assurda l'affermazione di tal notizia, secondo fatti opposti, cioè disordinati.

9. Or che cosa risponderemo noi al Kant? L'idea del mondo ha valore oggettivo, perchè deriva dalla percezione immediata degli oggetti esterni. Negare che, provando una sensazione, non ci sentiamo affetti di passività, cioè d'un fatto che non produciamo noi stessi, come allora che un suono percuote i nostri orecchi, negare ciò non possiamo, e il Kant medesimo non l'impugna; negare che la passività sia *relazione immediata* con qualche attività, e questo ancora non si può; negare che l'atto, non venendo da noi che siamo passivi, provenga da un'efficienza esterna, e che, apprendendo noi la *passione*, immediatamente vi apprendiamo l'attinenza sua con l'*azione*, perchè l'altra non può stare nè sentirsi nè concepirsi se non in correlazione di questa, ciò sarebbe contraddire al fatto evidente. Poi, negare la conoscenza de'fini, non dico *i fini a priori*, sì com'essi appariscono da'fatti, è assurdo del pari, giacchè finalità non altro significhi se non coordinamento noto di mezzi a produrre un effetto; effetto che percepiamo nelle relazioni fra le cagioni esteriori e il sentimento che ne proviamo. Così è risposto al Kant. I Positivisti, concedendo le classificazioni, e che in modo rozzo i fatti naturali sono classificati da ogni uomo, anche dal fanciullo che distingue piante, animali, uomini e cose non organate, sono altresì costretti a concedere la notizia dell'ordine, perchè questo classificare gli enti e i fatti è un

ridurre il moltiplice all'unità. Così è risposto a' Positivisti. Quanto a coloro, poi, che cercano apparenti disordini nell'universo, per dire assurdo il concetto dell'ordine mondano, essi oltraggiano le Scienze fisiche, glorificate da loro. Tutta la Meccanica non è forse un trovare la Matematica ne' corpi terrestri? La Meccanica celeste non è forse un trovare la Matematica ne' cieli? *L' Astronomia è la scienza dell' ordine*, scriveva l'astronomo Donati (*Distanza delle Stelle dalla Terra:* Firenze, Barbèra, 1867). E che cosa è se non Matematica il poter misurare la distanza delle stelle dalla terra, come insegnò in una sua Lezione popolare l'Astronomo prelodato? (*Ivi*). Il quale poi fu de' primi, e forse il primo (com' egli disse a me) a scoprire le relazioni tra certi fenomeni straordinarj del Sole co' fenomeni pure straordinarj elettromagnetici del nostro pianeta. E qual' avvi scoperta fisica, che non appaia coordinata con molti altri fatti? come, se il Barometro serve a misurare il peso e la densità dell' aria, che più e più si fa leggiera e sottile a chi sale su' monti, quel piccolo stromento servì poi a misurare l'altezza de' monti più eccelsi. Così è risposto al Büchner ed agli altri. Ogni falsa dottrina si contraddice: e questi perciò contraddicono le Scienze predilette o del mondo materiale. Ogni falsa dottrina non può spiegare i fatti; e come ci spiegherebbe, per esempio, la Poesia, segnatamente la descrittiva, l'Ariosto che i suoi Cavalieri erranti mena per monti, per foreste, per fiumi, per valli, per ime paludi, per isole remote, fra tempeste di mari (mirabilmente descritte), spirando sempre l'ammirazione della natura, onde in quel Poeta si compiacque Galileo?

10. La realtà del mondo e dell'ordine suo, dobbiamo noi dunque affermarla com'oggetto di naturale conoscenza? Certo, poichè abbiamo scoperto criticamente, o per via d'esame, i tre naturali requisiti. Trovammo la *spontaneità*, perchè la realtà e l'ordine del mondo s'apprendono con la percezione sensitiva e intellettiva immediatamente, o nella relazione fra il senso e gli oggetti; relazione, che ad un tempo è realtà e ordine: benchè questo poi si chiarisca sempre più, e più largamente si manifesti col ragionamento e la osservazione scienziale. Abbiamo scoperto la *inconvertibilità*, perchè la realtà del mondo esterno si contrappone alla realtà di noi stessi, come l'attivo al passivo, e come la cagione all'effetto. Abbiamo scoperta l'*inseparabilità?* Sì, perchè il nostro *me* interno si contrappone sempre alla natura esterna, che gli dà impulso, e fa uscire in atto le potenze sensitive, e poi, per esse, l'intelletto. Talchè la Critica razionale potrà e dovrà purgare la notizia naturale del mondo e dell'ordine suo da tutti gli errori volgari e scolastici, nettarla dall'errore comune di argomentare la causalità per la successione o l'accompagnamento de' fatti, onde procedono tante superstizioni, tante paure ne' popoli, o anche tanti danni e pericoli nella Medicina; cacciare via le stolte presunzioni di poter mirare nel seno dell'essenze o delle qualità occulte, piuttostochè argomentare la natura dagli effetti e dalle visibili qualità, come faceva Galileo e, dop'esso, la Fisica retta; porre sempre più, mediante le Scienze naturali, in luogo d'ordinamenti artificiosi la corrispondenza delle dottrine con la realtà de' fatti e delle leggi: tale ufficio

ha da esercitarsi nella Critica vera; ma poi negare l'apprensione immediata del mondo e dell'ordine suo, è, non l'esame vero, sì la Critica sconfinata.

11. Resta da vedere la conoscenza di Dio. Terminano forse soltanto nella natura interiore e nell'esteriore i nostri pensieri? Ma tutti gli uomini, tanto gli affermatori, quanto i negatori, parlano del soprannaturale. Avvertasi bene; io domando: ci ha il pensiero *naturale del soprannaturale, come pensiero costitutivo della naturale conoscenza?* E in che modo verificare ciò? Badiamo alla triplice manifestazione della razionale natura, cioè le idealità universali, la notizia delle cose reali, e la volontà. 1° Gli *universali:* fatto sta ch'essi ci porgono i concetti correlativi dell'Infinito e del finito, com'ho esaminato altrove; e che il finito può idealmente concepirsi come possibile, mentre l'Infinito è necessariamente affermato come reale, giacchè *possibile* ad essere sia quello soltanto che può cominciare, ossia il finito. 2° La *conoscenza delle cose reali:* fatto sta, che con la mente andiamo via via d'effetto in effetto, di causa in causa, e che l'intelletto volge a sè medesimo questa domanda: qual'è la causa di tutto ciò, la causa prima, il principio soprannaturale della natura? Infine la *volontà:* e certamente, se la coscienza rende testimonianza irrepugnabile d'una legge morale, direttiva degli atti liberi e imperativa, l'intelletto volge a sè medesimo naturalmente un'altra domanda: chi ha posto la legge, e da chi essa riceve la sanzione certa? Consideriamo di grazia il significato di queste domande, naturali, universali, d'ogni tempo

e d'ogni luogo, de' dotti e degl' indotti. Se nel porre il quesito, la mente non ha chiara la soluzione di questo, perchè non tutti sapranno dire gli attributi metafisici del Principio soprannaturale, nè tutti sapranno distinguerlo da ogni fantasma, o dalle più grossolane analogie, o dalla confusione di noi stessi e del mondo con Chi supera ogni cosa finita; nondimeno, già i quesiti preaccennati valgono un pensare *in modo esplicito* l' idea di cosa che non è il mondo, perchè diciamo: Qual' è la causa dell' universo? Il quesito adunque già inchiude il fatto dell' idea e l' affermazione logica dell' oggetto.

12. Il Kant, come poneva l' idea di noi stessi e del mondo, così l' idea di Dio; ma questa e quella, senz' alcun valore oggettivo; benchè poi egli ritrovasse Dio nella coscienza della libertà morale. Come fra gli antichi Cicerone, combattuto da' dubbj accademici, e in tempo di generale inclinazione allo Scetticismo, e offuscata l' idea di Dio dal sempre più tralignato Paganesimo, non osava determinare speculativamente alcun che intorno alla natura della Divinità; ma poi, nel bellissimo libro delle *Leggi,* senz' alcuna esitazione, con una brevità, rapidità e magniloquenza di dottrine, da farlo superiore in tale argomento a Platone medesimo, stabilì che la legge positiva non può concepirsi senza la naturale, nè la naturale senza la divina, ch' è giustizia eterna e mente non difettiva: così pure il Kant, combattuto dallo Scetticismo dell' Hume, dal Sensismo Inglese e Francese, dalla tendenza dubitativa del suo tempo, non seppe affermare

il soprannaturale nella *Ragione pura;* ma poi nella *Ragione pratica* stabilì mirabilmente, che imputabilità morale non può concepirsi senza Dio e senza l'eterna sanzione, sicchè egli terminava l'Opera sua con le sublimi parole: *l'uomo ha il firmamento sopra il capo, e Dio nel cuore.* Molti Positivisti negano anche l'idea dell'Infinito, quasi una immaginazione d'altri tempi, e che ora, quasi larva notturna, dev'essere cacciata da' fulgori della Filosofia positiva, la quale mette al bando la Religione e la Metafisica. Il nascimento poi di quella immaginazione spiegano diversamente; ma, in sostanza, dicono: che l'uomo, sentendo limiti al suo pensare, al suo vivere, al suo operare, a ogni suo desiderio, ciò che lo limita se lo finge ad immagine sua e lo chiama Dio. Ecco la spiegazione del Fuerbach, dello Schleiermacher e d'altri.

13. Quanto al Kant, noi accettiamo quello, che esso poneva in luce sì chiara, cioè la *razionale necessità* dell'idea di Dio; ma soggiungere poi, che a tale idea non corrisponde un oggetto, ciò non possiamo accettare. Come può darsi mai che la ragione *sragioni naturalmente*, o che un pensiero naturale non abbia un oggetto corrispondente? Quanto a' Positivisti, diciamo: la credenza in Dio potrebbe reputarsi un errore umano, un'invenzione, un fantasma, uno sbaglio d'analogia, se potesse ridursi a qualche altro concetto travisato, come appunto essi lo riducono al concetto di limite; ma, viceversa, se non convertibile, allora è un che distinto, un concetto per sè stante, perciò naturale, ossia di naturale conoscenza. Così, data

l'idea del soprannaturale, può allora travisarsi questa, inventarsi una religione nuova, come lo *Spiritismo* de' nostri tempi; può errarsi nel valutarla, come fecero i Pagani col Politeismo; può l'immaginazione ottenebrarla con fantasmi di natura interna ed esterna, come l'Antropomorfismo: ma l'idea stessa non può inventarsi, nè ridursi ad altra, e perciò è giustificata in sè medesima, com'idea d'un oggetto suo proprio; e, infatti, tra mezzo a tutte le superstizioni e a tutte le favole, l'idea d'una superiorità infinita traluce ancora, perchè il Principio divino si contrappone sempre agli effetti mondani. Ogni dottrina falsa si contraddice per necessità; come il Kant, che poneva naturale l'idea di Dio, poi le negava l'obbietto, e come i Positivisti che, negata l'eternità e l'infinità metafisiche, poi mettono l'eternità e l'infinità del mondo, quasichè l'eterno e l'infinito non oltrepassino qualunque apprensione fisica o de' sensi. Ogni dottrina falsa non può spiegare i fatti: e come potrebbero essi, i negatori di Dio, rendere una qualche ragione della Poesia, specialmente della religiosa e di Dante, che scrive il Poema sacro, il cui studio risorge piucchè mai fra le negazioni del Naturalismo e le risa beffarde di alcuni Positivisti?

14. La realtà di Dio dobbiamo dunque affermarla com'oggetto di naturale conoscenza, poichè abbiamo scoperto criticamente, o per via d'esame, i tre naturali requisiti. Scoprimmo la *spontaneità* dell'affermazione, perchè non si può concepire il finito senza l'Infinito, nè successione di cause e d'effetti senza una

Causa prima, nè legge morale senz'una Giustizia eterna. Se interroghiamo la testimonianza de' fanciulli, ove la natura parla più schietta, essi, dopo avèr dimandato chi fu il padre del padre loro, e via via, terminano dicendo: e chi fecè ogni cosa? Quindi avviene che pure in ogni Teogonia pagana si mette un Principio primo. Poi ci accorgiamo, che i fanciulli non intenderebbero più l'imputabilità morale, se a loro non parlassimo di Dio. E perciò in ogni Teogonia si parla di Legislazioni divine. I fanciulli malagevolmente apprendono qualunque rudimento di dottrina un poco astrusa, e sì agevolmente credono al soprannaturale: e se voi diciate, ti vedo anche nel buio, s'accorgono della impossibilità umana di ciò; ma invece sono credenti se diciate, Dio ti vede in ogni luogo e nell'interno de' pensieri. Ecco il perchè in ogni Teogonia si parla d'onnipresenza e d'ogniveggenza. È sì naturale la spontaneità di quest' idea del soprannaturale, che, diminuendo la credenza religiosa, cresce la credulità superstiziosa. Greci e Romani tralignati non credevano più il giuramento, e si dilatava lo Scetticismo de' Sofisti e degli Empirici, ma intanto moltiplicavano l'arti magiche o teurgiche: e poi nel Cinquecento, mentre ripullulava il Paganesimo e il dubbio, il Cellini narrò nella sua *Vita* l'evocazione de' demonj dentro al Colosseo, il Guicciardini negli *Scritti postumi* una terribile tempesta per magìa d'un prete condannato a morte, l'Ariosto e il Tasso gl'incanti che mancano all'Alighieri; e anche ne' tempi della Rivoluzione francese negavasi Dio, ma credevano tutti al Cagliostro; e oggi nell'America vi ha due società di uomini,

di Positivisti da un lato, di Spiritisti da un altro (*Revue Britannique,* 1863), Spiritismo che va dilatandosi anche in Europa e fra noi: sicchè diceva bene lo Chateaubriand, quando non si crede più a Dio, si crede alle streghe, cioè o al soprannaturale o ad un suo fantasma.

15. Scoprimmo inoltre la *inconvertibilità,* perchè l'idea di Dio si contrappone ad ogni altra idea e ad ogni altr'oggetto, come l'Infinito al finito. E anche la *inseparabilità,* perchè idea, che si congiunge ad ogn'idea, e compisce il conoscimento umano. In che modo lo compisce? Perchè, se domandiamo la prima causa dell'essere, questa è l'Ente assoluto; se dimandiamo la prima ragione del conoscere, questa è l'Intelletto eterno; se dimandiamo la prima legge dell'operare, questa è l'Ordinatore dell'universo. La conoscenza e il mondo sarebbero assurdi, o senza ragione alcuna, se la mente non trovasse ove fermarsi, in qualcosa che non dipende da nient'altro, e ove perciò terminano i quesiti della mente indagatrice. La Critica, dunque, potrà o dovrà snebbiare da superstiziosi fantasmi la notizia naturale di Dio, strigarla da troppo curiose o astruse speculazioni, chiarirla più e più nelle sue naturali armonie con l'intelletto e con l'affetto, paragonare con essa i dogmi positivi; ma se poi la nega, non è Critica razionale, bensì falsa e sregolata, cioè contro natura.

16. E così l'esame ci condusse a trovare la materia connaturale al pensiero, o la *totalità sostanziale*

della conoscenza, perchè Dio, l'universo e l'uomo, non li può ignorare l'anima, e, negato alcuno di questi oggetti, la conoscenza umana svanisce com'ombra, il pensiero non è più pensiero. Senza le particolari verità matematiche, o senza le particolari verità fisiche, l'uomo ha uso di ragione: ma senza l'idea di Dio, termine d'ogni quesito, e presupposta da tutt'i pensieri, a tutti contrapposta; oppure senza la consapevolezza dell'uomo interiore, racchiusa in ogni pensamento; e poi senza la cognizione dell'universo e dell'ordine suo, che trae in atto i sensi e l'intelletto e ch'è presupposto da tutte le osservazioni sperimentali, da ogni metodo induttivo, e da tutti i ragionamenti sulla natura; non abbiamo più ordine di ragionamento. Ecco la materia della conoscenza, riconosciuta dall'esame filosofico, verificata criticamente, non impugnata. Se il Matematico prende il suo soggetto dalle idee di quantità, e non dice: ti voglio fare o rifare a modo mio; se il Fisico prende il suo soggetto dalla natura esterna, e non dice: ti voglio fare o rifare a mio arbitrio; la Filosofia similmente non deve supporre che il soggetto proprio sia sottoposto al piacere de' Filosofi. Un mondo esteriore, a capriccio di sistema, si finse nella Fisíca del Peripato, talchè l'abbiamo rigettata; e così rigetteremo una Filosofia, che finga il mondo interiore a giuoco di Critiche intemperanti. Gettammo da parte la Fisica vecchia, perch'essa parlava in un modo e la natura parla in un altro; e così noi getteremo da parte una Filosofia, che litiga con la natura repugnante. Dice la Critica smodata: noi e il mondo siamo fenomeni; la coscienza ri-

sponde: siamo realtà viventi nell'universo. Quella nega Iddio; la coscienza risponde alto: *Dio è*. La Critica buona invece, piegando la riflessione sopra di noi, chiarisce le oscurità, svolge ciò ch'era inviluppato, accerta quel ch'era dubbioso, legge nel volume della natura, ne investiga i significati, e corregge le pedestri o le dotte aberrazioni. Questa è umiltà e altezza d'ufficio: umiltà d'animo, che obbedisce al magistero interno; altezza d'intelletto, che lo interpreta e lo promulga.

CAPITOLO XV.

Armonia tra le forme della conoscenza e le cose.

SOMMARIO.

1. Che cosa è la forma. — 2. L'armonia tra le forme del conoscimento e gli oggetti, onde provenga. — 3. Apparenza sensibile, — 4. corrispondente agli oggetti percepiti; — 5. e quindi si fece da Galileo e poi dagli altri la distinzione fra le qualità primarie de' corpi e le secondarie; — 6. talchè verifichiamo che l'apparenze sensibili son segni reali, realmente corrispondenti alla realtà delle cose. — 7. Anche le apparenze, che dann' occasione d' inganno, procedono da leggi di natura. — 8. La vista ci dà i segni apparenti delle distanze. — 9. Forme intellettuali, corrispondenti all' entità e verità delle cose, ne' concetti, — 10. ne' giudizj, — 11. e nei raziocinj. — 12. Armonia tra il conoscimento di ciò ch' è o avviene dentro di noi, e il conoscimento di ciò ch' è fuori di noi: per i segni dell' anima nel corpo; — 13. per l' analogie fra l' anima e l' universo; — 14. per l' intendimento delle qualità e delle condizioni d' ogni cosa esterna; — 15. e per la conoscenza di Dio. — 16. Conclusione.

1. Verificata la materia connaturale della ragione, verifichiamo altresì le naturali forme del conoscimento, per vedere com' esse si coordinino naturalmente con l' apprensione degli oggetti. Forma, nel significato moderno e nell' antico, val quanto ciò che *determina* in un modo, anzichè in un altro, l' indeterminato: così la forma de' corpi è la determinazione

della materia, che, indefinitamente, può essere determinata in modi diversi. E poichè le potenze sono indeterminate, come il senso che può venire affetto da moltiplici sensazioni e l'intelletto da moltiplici pensieri, forma è quell'atto, per cui la potenza si determina in certi modi, piuttostochè in altri: così, forma del senso è la sensazione, perchè atto della potenza sensitiva, e, del pari, forma dell'intelletto è il concetto e il ragionamento, perchè atti della potenza intellettiva. Or siccome *actus sequitur esse*, cioè l'atto è conforme alla natura dell'agente, s'arguisce: l'atto del senso e dell'intelletto conformarsi alla natura di queste facoltà e del primo principio loro, ch'è l'anima. Indi un'acerrima controversia fra i *Soggettivisti* e gli *Oggettivisti* esagerati, perchè gli uni e gli altri guardano in parte la cosa, non già il tutto. Se, dicono i Soggettivisti, l'atto del sentire e dell'intendere è forma del sentimento e dell'intendimento, noi dunque non apprendiamo veramente l'oggetto, perchè gli diamo un'apparenza soggettiva. Se, dicono viceversa gli Oggettivisti, la forma soggettiva toglierebbe ogni valore oggettivo al conoscimento, bisogna prestabilire che forma del conoscimento è l'oggetto stesso, anzichè un modo interno delle facoltà intellettive. Neghiamo a' Soggettivisti la *conclusione*, agli Oggettivisti la *premessa*. Dall'intrinseca forma degli atti conoscitivi non segue, che l'oggetto non venga conosciuto nell'essere suo, perchè la relazione fra l'oggetto e l'atto, fra il sentito e il sentimento, fra l'inteso e l'intendimento, è *armonia* e non già confusione o alterazione de' termini contrapposti. La verità consiste

nella relazione predetta fra le forme del pensiero e le forme dell'oggetto, il quale trae all'atto le facoltà. Noi dobbiamo investigare come quest' *armonia* è nel senso e nell'intelletto generalmente, e poi nella corrispondenza fra ciò che di noi stessi conosciamo e ciò che conosciamo delle cose distinte da noi. Soggettivista e Oggettivista reputano *contraddittorie* la forma del pensiero e la cosa pensata, dovecchè noi le reputiamo bensì *diverse e contrarie*, ma *unite* e perciò *armoniose*.

2. Primieramente fa d'uopo ricordare la dottrina delle correlazioni, senza la quale non può intendersi, nè quest'armonia, nè altra mai. Correlazione significa, che, posti due termini uniti fra loro, segue *un alcun che medio*, il quale ritiene de' due termini ad un tempo, come la conclusione d'un raziocinio scaturisce da' due giudizj antecedenti. *Questo che medio* è proprio una grande maraviglia. Disputarono sempre i Fisiologi ab antico fin'ad ora, qual parte abbia la madre nel concepimento e quale il padre; tantochè alcuno attribuì a quella un ufficio solamente passivo: ma fatto sta, che il generato ritiene in sè, più o meno, un misto delle sembianze paterne e delle materne, un misto ch'è cosa nuova, cioè qualcosa insieme di diverso dall'une e dall'altre. La cagione determinata di ciò è misteriosa, ma evidentissimo il fatto; e poi, la ragione o legge universale del fatto non consiste in altro che nella preaccennata, ossia che *i due termini correlativi s' uniscono in qualcosa di medio*. I colori si producono per la luce, ma secondo la disposizione

de' corpi a rifletterla od a rifrangerla diversamente, talchè nè la luce soltanto, nè soltanto i corpi spiegano i colori stessi, bensì l'una causa e l'altra. Il colore, pertanto, è un che medio, è l'armonia. Non basta: se gli organi visivi non ci fossero al mondo, certamente vi sarebbe tuttavia la luce e vi sarebbero i corpi e le riflessioni e le rifrazioni; ma la sensazione di tutto questo non vi sarebbe, la quale fa visibile in atto ciò che solo è visibile in potenza. Il colore, anche per ciò, è un che medio: la luce, i corpi da una parte, il senso visivo da un'altra, e indi la loro armonía, ch'è la vista de' corpi colorati. Mentre lo splendore si reputerebbe solamente, a non pensarvi con ponderazione, un effetto de' corpi luminosi; per contrario, sollevandoci sull'alte montagne, vediamo il sole risplendere in un cielo cupo, e quasi ottenebrato; sicchè lo splendore, tanto è più vivo, quanto più la luce si riflette o si rifrange nell'aria, ne' vapori e sulla terra. La splendidezza perciò è un che medio, fra la luce del sole da un lato, e i corpi che rimandano la luce da un altro; tantochè quando potessimo, senza morire, trascorrere oltre i confini dell'aria, noi, pur mentre il sole fosse sul nostro capo, ci troveremmo in tenebre fitte. Lo stesso calore non cresce secondo l'altezza de' monti, o quanto più ci accostiamo al fuoco solare; anzi diminuisce, finchè sentiamo il gelo anche in estate; sicchè il senso del calore armonizza fra due estremi, che sono i raggj caloriferi e la riflessione loro sopra la terra. Or queste medesime armonie di termini correlativi e d'un effetto mediano si avverano nella conoscenza, ch'è quasi splendore e ca-

lore fra il soggetto e l' oggetto, fra il senso ed i corpi sensibili, fra l'intelletto e le cose intelligibili; ossia, è un che mèdio fra l'oggetto conosciuto ed il conoscitore. Trattasi pertanto d'esaminare col *pensiero* un sì mirabile accordo tra le forme della conoscenza e le cose. Ho detto col *pensiero;* voce che talora si prende nel significato generale di conoscimento; ma proprio è il pesare (dal verbo latino *pensare* o *pensitare*), ponderar col giudizio, paragonare, confrontare: confronto, che deve farsi appunto fra i termini del conoscimento, senza trascurare nè il soggetto nè l' oggetto.

3. Si cominci dal senso. Le sensibili apparenze son dentro l'anima, e non già ne' corpi esteriori, e neppure nel corpo animato. La *figura* del mondo apparisce dentro di noi, o nel principio interiore, che sente sè medesimo e la sua relazione con l'universo materiale. Sente sè medesimo, provando i piaceri e i dolori della sensazione ch'è grata o ingrata; dacchè piacere e dolore sono certamente uno stato interno. Sente ancora la sua relazione con l'universo materiale, cioè col proprio corpo e con tutti gli altri corpi, che hann' efficacia sugli organi sensorj; perchè nella sensazione avvi *l' apparenza di qualità sensibili,* chè non sono già uno stato dell'anima, per esempio, i colori, l'estensione e le figure; e perciò le sensibili apparenze, che sono interne, sono altresì un segno delle qualità *esterne.* Ma, ripeto, l' *apparenza* stessa è interna. Le maraviglie dell' universo noi le ammiriamo per una maraviglia più alta, e di cui, richiedendosi

profonda riflessione, non ci accorgiamo, cioè pe' segni maravigliosi dell'universo nell'anima nostra. Non vi ha dubbio, tutte le cose apparire dentro a noi; e così gl'Idealisti, come i Sensisti antichi e moderni, hanno il merito d'averlo esaminato acutamente: ciò, anzi, rendeva possibile il Soggettivismo. Lo spettacolo del sole che si leva di sopra ai monti opachi, e sorge nel cielo, e tramonta, è il fantasma del sole nell'anima, con l'immagini stupende che l'accompagnano, l'aurora, i cieli, la terra illuminata e il tramonto. Tutti que' solenni spettacoli si dispiegano nell'anima, ch'è un mondo interiore, significativo dell'esteriore. Di fatto, l'immaginativa ci rappresenta le cose lontane, anche i nostri morti, le più vaste larghezze di cielo, di terra e di mare, così nella veglia, come nel sogno: forme sensibili, che quando appartenessero alla cosa esteriore, non potrebbero, se non presente l'oggetto, apparirci, e quindi appartengono alla fantasia. E tanto più siamo di ciò sicuri, considerando che l'immaginata estensione o la tangibilità de' corpi diversificano dalla realtà, e non hanno estensione vera nè durezza o resistenza; perchè, non sarebb'egli assurdo, ridicolo anzi, credere che i luoghi sognati stieno realmente dentro di noi, e che si tocchi realmente in sogno un corpo qualunque? Vedasi sbaglio de' Materialisti che reputano *materia il fenomeno immateriale!*

4. L'apparenza interna differisce, adunque, dalla realtà esterna, poichè tanto ne differisce la natura: materiale l'una, non materiale l'altra. E nondimeno, dacchè l'anima, il corpo vivificato da essa e i corpi

esteriori, sono *del pari entità* e *ordine d' entità,* queste somiglianze rendon possibile l' unione de' diversi e il portentoso loro coordinamento. Quindi, mentre abbiamo la *percezione* oggettiva, ond' apprendiamo la cosa esteriore, abbiamo anche l'*apparenza sensibile interna,* che dà segno degli oggetti percepiti e dell'ordine loro. È splendore che rifulge dall' unirsi fra loro due mondi, l' esterno con l' interno. Difatti, alla sensazione aggiunge qualcosa la percezione sensitiva. Che cosa? L' apprensione immediata del termine reale, dalla cui efficacia sopra i sensi deriva la sensazione. Quando mi sveglio dal sogno, come distinguo io il sogno dalla veglia? Lo distinguo, perchè m' accorgo che alle immagini sognate mancava un oggetto reale, percepito dai sensi, e ch' esse non altro erano se non cosa tutta interiore. Quando si volgono in fantasia, pur nella veglia, immagini vive di cosa già veduta, come le distinguiamo noi dalle cose presenti? Certo, per non avere quelle un termine percepito dalla vista e dagli altri sensi. Se vedo un uomo, l' apparenza sensibile di quell' uomo è interna; ma ne percepisco (*percipere,* prendere) la relazione con qualcosa d' esterno, che porta in me quell' apparenza: quand' invece lo rivedo in fantasia, questo che d' esteriore non lo percepisco più. Quando con un bastone tocco la terra, posso bensì anche in sogno immaginare ciò; ma nella veglia percepisco di più realmente il bastone ch' io tocco e, mediante questo, la terra, dov' io lo poso. I raggi del sole son quasi lunghissimo bastone, mercè cui percepisco il sole, che porta in me l' apparenza luminosa, così distinta da esso, che io lo vedo ancora per

pochi secondi sull' orizzonte (come gli Astronomi han provato), quand' esso è già sotto. I raggj di lontanissime stelle son quasi bastone, mercè cui percepisco quegli astri, che cagionano in me la loro apparenza, così distinta da essi, che, secondo gli Astronomi, alcune potrebbero aver perduta la loro luminosità da secoli (e molti ne bisognano al propagarsi de' raggj da loro a noi), e tuttavia esse apparirci nel firmamento; ma i raggj che ci feriscono la pupilla son sempre una loro efficienza, e quindi abbiamo realissima percezione della causa nell' effetto suo. Anche del corpo nostro s' ha percezione: o mediante i *sensi* esterni, quando (per esempio) noi vediamo le nostre membra e le tocchiamo; o mediante il senso delle parti interne, com' il dolore del capo: ma queste percezioni sono tuttavia sì distinte dalla sensibile apparenza, che pure in sogno ci parrà di camminare, e di vedere la figura del corpo nostro, e di provare o piaceri o dolori nelle viscere, immaginati, anzichè reali.

5. Quest' esser distinto il percepire dall' apparire fece sì, che Galileo dapprima e il Locke e tutti gli altri poi distinguessero tra le qualità primarie de' corpi e le qualità secondarie. L' estensione de' corpi e il numero e il moto e la figura si dissero qualità primarie, perchè le qualità secondarie, ossia colori e suoni, caldo e freddo, sapori e odori, derivano dal moto e dalla diversa estensione o configurazione de' corpi. Per esempio, il colore dipende a un tempo dalla vibrazione della luce e dalla superficie varia del corpo illuminato; sicchè i ciechi apprendono col tatto a di-

stinguere il rosso dal verde o dal giallo, e simili. Egualmente il suono dipende dalla vibrazione diversa del corpo sonoro, e dall'onde aeree; sicchè la Musica si serve di numeri e di linee, variando gli acuti e i gravi, secondochè la corda o la distanza è più o men lunga, come vedesi nel violino, ne' gravicembali e anche negli stromenti a fiato. Gli odori e i sapori procedono dal moto e dalla quantità di particelle separate dai corpi odoriferi o saporosi, e calore e freddo da dilatazione o restringimento de' corpi viventi, secondo il moto de' raggj caloriferi e la loro quantità. Ecco il perchè gli Scolastici e Dante chiamarono le qualità primarie *oggetto comune* de' sensi. Dette qualità primarie palesano più la percezione della realtà; giacchè figura, estensione e moto, apparenti nel senso, rappresentano parti distinte, come appunto è nella materia; e perciò la Matematica può sottoporre tutto ciò a' suoi ragionamenti. Ma c' inganneremmo forte, credendo che figura, estensione, moto sieno tali nella realtà quali appunto appariscono, e che l' apparenza sensibile, anche per le dette qualità, non si distingua essenzialmente da' corpi percepiti: c' inganneremmo assai; perchè non solo le figure quadre paiono rotonde in lontananza; l' estensione poi ingrandisce o rimpiccolisce secondo la vista e secondo la varietà delle lenti; come, secondo le distanze, pure il moto ci sembra più veloce o lento: ma inoltre ogni estensione, figura, moto apparisce in fantasia, così nella veglia, come nel sogno, e quindi l' apparire loro si distingue dall' essere de' corpi evidentemente.

6. È apparenza bensì non bugiarda, ma splendore di termini uniti, o armonia! *Tutti son segni reali, realmente coordinati alla realtà significata.* Dico, segni reali, giacchè le sensibili apparenze hanno realtà nel sentimento; e anche un sogno, come sogno, è realtà d'immagini; tantochè, sognando, ne proviamo dolore o piacere, allegrezza o tristezza. Segni coordinati, ho detto, alle realtà significate o al mondo esteriore, perchè, o sono uniti alla percezione di cose che hanno efficacia sul senso e che cagionano quell'apparizioni sensibili nell'interno dell'anima, o sono conservati com'effetto di detta efficacia, ossia le immagini della veglia e del sogno. Il coordinamento apparisce da una totalità inseparabile di relazioni, quasi tra le parole d'un poema. Le qualità secondarie si coordinano con le qualità primarie, specialmente in modo chiarissimo le apparenze sonore e le visibili; sicchè le leggi de' suoni si riducono a scienza matematica nell'Acustica, e ad applicazioni matematiche nel Contrappunto musicale, o nella fabbrica degli edifizj, per esempio, ne'teatri più o men sonori, e ne' cornetti acustici; come poi, le leggi della vista si riducono a scienza matematica nell'Ottica, e ad applicazioni matematiche nella prospettiva, nelle Arti del disegno, e nel costruire gli stromenti ottici a somiglianza di quell'altro strumento maraviglioso, ch'è l'occhio vivente. Le apparenze sensibili, poi, delle qualità primarie, cioè della figura, dell'estensione, del moto, han certamente varietà innumerevoli secondo la più o meno acutezza de' sensi; talchè l'apparente grandezza di una stanza può essere maggiore ad una vista che ad un

altra, e più al giovane che al vecchio; ma noi riduciamo l'apparenze varie a unità di misura matematica, cioè, per esempio, al *metro*, che, intellettualmente, non diversifica mai, qualunque ne sia la vista o l'apparenza: sicchè per tutti gl'intelletti una stanza è delle tali o tal' altre dimensioni, quantunque diversa per gli occhi. Tutte le apparenze de' varj sensi, finalmente, si coordinano fra loro; perchè, provenendo esse dall' unità dell' oggetto percepito, le riscontriamo fra loro per verificare la natura dell' oggetto stesso; come verificano i mercanti la bontà del vino dal colore, dal sapore, dalla trasparenza e dalla fragranza.

7. Or come mai succede, che talora le apparenze non sembrino coordinate fra loro e con la realtà; per esempio, allorchè il parelio ci fa comparire due soli, l'uno nel cielo, e l' altro in una nuvola risplendente? Ma i sensi non ingannano per l'oggetto lor *proprio*, cioè per le qualità secondarie, la vista pe' colori, l' orecchio pe' suoni, e il gusto pe' sapori, ec.; giacchè la sensazione allora è l' effetto necessario delle cagioni esterne sopra i sensi. Se l' itterico vede giallastro il vermiglio d' una rosa, la sensazione non può essere diversa, perchè i raggj passano fra la bile diffusa negli occhi. Se i febbricitanti sentono amaro il vin dolce, la sensazione non può essere diversa, perchè il vino si mescola con salive amarognole. Se all' orecchio si raddoppiano i suoni per l' eco, la sensazione non può essere diversa, perchè viene da doppia onda sonora. Date poi giuste relazioni fra l' oggetto e i sensi, e data de' sensi la sanità, essi ci rendono genuine le qualità

o relazioni. Invece, perchè mai gli antichi e Dante ancora dicevano che l' oggetto *comune*, cioè le qualità primarie, inganna i sensi, o, a parlar più proprio, perchè mai porge occasione d' inganno al giudizio? Anche allora le sensazioni sono l' effetto necessario delle cagioni esterne sopra i sensi, nè questi dunque c' ingannano; neppur quando si vedono due soli, nè quando il bastone immerso per metà nell' acqua ci sembra spezzato, nè quando ci par tonda di lontano una torre quadra, nè maggiore il sole al tramonto che nell' alto de' cieli; apparenze che il Matematico dimostra necessarie per ordine di leggi ottiche: ma il giudizio s' inganna, postochè noi trascuriamo di considerare *il mutamento dell' apparenza secondo il mutamento delle relazioni* fra l' oggetto ed i sensi, o da *certe somiglianze* d' effetti argomentiamo súbito l' *assoluta identità* delle cagioni. Sempre verifichiamo, dunque, nelle forme de' sensi o nell' apparenze sensibili uno splendore del mondo interiore unito con l' esteriore, o l' armonia.

8. Or che cosa diremo noi di coloro, pe' quali la vista non porge l' *apparenza visibile della distanza*, e che l' affermano percepita solamente dal tatto? Essi recano l' esempio di quel cieco, a cui, operato di cataratte dal medico Cheselden, pareva di vedere i corpi attaccati alla cornea: esempio unico, che quand' anche vero, potrebb' essere spiegato per gli organi non ancora risanati o anche infiammati dall' operazione patita. Come, pertanto, si renderebbe visibile la distanza? Dicono: per l' esperienza del tatto. Ma

ciò contraddice a' fatti, poichè un senso può rettificare *il giudizio* con l'apparenza d'un altro senso, come il tatto corregge chi, essendo malato d'occhi, vedesse gli oggetti raddoppiati, e fa giudicare a lui un solo essere l'oggetto; ma l'apparenza d'un senso gli altri sensi non la possono mutare mai, come per il tatto la vista inferma non cessa di veder doppio l'oggetto unico: sicchè, supposto che quell'attaccarsi visibile de' corpi alla cornea fosse naturale, non si potrebbe dal tatto correggere in eterno. Chi pensa in quel modo, non esamina il fatto talquale. Anche il nostro corpo, come visibile a noi stessi, è un'apparenza nell'anima, sicchè lo vediamo pure in sogno quasi camminare o star seduto, mentr'esso giace. Or nell'apparenze visibili dello spazio e del mondo esteriore, le quali derivano da leggi ottiche e dalla natura delle facoltà sensitive e che nulla potrebbe mai cangiare, il nostro corpo medesimo ci apparisce collocato in certe relazioni o in certe altre; donde procedono i segni delle distanze o lontananze varie, come altresì delle differenti estensioni. Contenuta nell'apparenze degli altri corpi e delle relazioni loro anche l'apparenza del nostro, la loro diversità ci rende naturalmente avvisati del su e giù, del di sopra a noi e del di sotto, del qua e del là, e insomma ci dà i segni armoniosi delle distanze. Ecco il perchè anco i bambinetti alzano gli occhi e gli abbassano, e li vediamo stendere le manine; e se il moto di queste, appressato ad una fiammella, non è misurato, ciò non toglie che il moto non accenni a cosa distante, benchè l'accordo fra il moto e la vista debba poi perfezio-

narsi col tatto e co' paragoni, tanto più che l' occhio è ne' putti offeso da troppa luce.

9. Ho esaminato i modi del senso coordinati all' ordine della realtà; or passerò a' modi dell' intelletto, che ci porge il coordinamento stesso, quasi splendore aggiunto a splendore; ma splendidezza più viva incomparabilmente, perchè solo con la mente intendiamo le armonie del senso. Più brevi parole occorrono, chè l' accordo è più evidente; accordo nell' idee, ne' giudizj, ne' raziocinj. Già mostrai che il conoscimento è *presenza intelligibile dell' entità e dell' ordine suo*. Poichè l' idee si generano immediatamente dall' entità interiore e dall' ordine di questa entità, non può farsi a meno ch' esse non rappresentino, così l' entità e l' ordine interno, come l' entità esterna e l' ordine esterno, cioè i due ordini coordinati per le relazioni di questo con quello. Forma o natura de' nostri concetti è l' unità loro, com' uno è lo spirito. Quindi nascono due opinioni opposte: l' una, o degl' Idealisti, che negano potersi con l' unità ideale conoscere la moltiplicità esterna; l' altra de' Sensisti e de' Materialisti, che negano l' unità ideale stessa. Negare l' unità dell' idee non si può; perchè con l' idea d' entità io penso qualunque cosa, con l' idea d' uomo gli uomini tutti, o realmente percepiti, o idealmente possibili. E se rimanesse dubbio di ciò, l' idea che serve d' esemplare unico all' operazioni dell' uomo ed all' arti sue, ci chiarirebbe a sufficienza. Neghisi, per esempio, che l' idea universale di bellezza sia una nel percepire la formosità delle cose moltiplici, ma intanto è certo,

che quell'idea dirige unica il Poeta, il Disegnatore, il Musico in tutte l'opere loro. Neghisi che l'idea di circolo, astratta dallo spazio reale, sia una; ma intanto, con l'idea di circolo, fa il Geometra quanti mai circoli vuole. Si neghi l'unità dell'idea d'uomo; ma intanto, formatasi l'idea e l'immagine d'una figura umana, il Pittore può dipingerla, non solo una volta, sì cento e mille. Chiamare, come fanno i Sensisti e i Materialisti, una sintesi le idee universali, le generiche, le specifiche, non risolve ad essi la difficoltà; perchè, ancor nella sintesi, è mirabile l'*unità* del pensiero, che abbraccia più cose. Ma inoltre, come non può negarsi l'unità del *punto*, l'unità del *momento*, l'unità del *sentimento* interno, così neppure l'unità dell'idee. Or questa *unità ideale può con verità rappresentare la moltiplicità delle cose, perchè ne rappresenta la somiglianza, il cui fondamento è reale:* e, difatti, come un uomo non cessa d'essere uomo, mutando la sua statura e le inclinazioni sue negli anni diversi della sua vita; così ogni uomo è realmente uomo al pari d'ogni altro, sebbene differiscano le individuali appartenenze. L'unità del concetto è ordine stupendo, dacchè le apparenze moltiplici e le moltiplici percezioni s'incontrano in essa, come i raggj de' corpi luminosi nella pupilla, o nel fuoco d'una lente.

10. Quant'al giudizio, forma di esso è distinguere i concetti, per unirli dopo averli distinti. Or ciò corrisponde agli oggetti, distinguendo ciò che davvero è distinto, unendo ciò che davvero è unito. Tanto si distingue col giudizio, quanto si distingue in

realtà, o per distinzione sostanziale, o per la natura, o per le relazioni. Per sostanziale distinzione, com'allora che discerniamo i corpi fra loro, le particelle de' corpi, un uomo da un altro, l'una cosa dall'altra generalmente, affermando poi questa distinzione e l'essere di ciascuna. Per la natura, com'allora che discerniamo le qualità dalle sostanze, gli accidenti dall'essenze, i modi dal soggetto, gli atti dall'agente; discernimenti veri, perchè in realtà tutto ciò si distingue: così, cangiano le qualità, rimanendo la sostanza; gli accidenti, rimanendo l'essenza; i modi d'un corpo, rimanendo la materia; gli atti esteriori o interiori dell'uomo, rimanendo l'anima e l'individuo vivente; sicchè, ciò distinto, se n'afferma l'essere proprio. Infine per le relazioni, che fanno distinguere una cosa medesima, non in sè, ma nelle relazioni stesse; così, primo principio degli atti, sostanza, essenza, sono la medesima cosa: eppure, quando la cosa si considera in relazione co' modi e con le qualità, non transitorie soltanto, ma permanenti ancora, è sostanza; quando in relazione con l'apparenza de' fatti moltiplici, essenza; quando in relazione con le potenze e con gli atti, è primo principio. Anche Dio si discerne in attributi, non per sè, ma per l'analogie varie o per le relazioni degli effetti con esso: così, l'intelligenza e la volontà di Dio analogicamente s'intende per la natura dell'intelligenza e della volontà umana; l'immensità, in relazione dello spazio; l'eternità, in relazione del tempo. Sicchè il giudizio nega l'identità di ciò ch'è diverso, afferma l'identità di ciò ch'è uno; nega o afferma le distinzioni di natura;

nega o afferma la diversità delle relazioni: ma, negando e affermando, unisce nell'unità del pensiero i due concetti paragonati; sicchè gli errori son sempre accozzi d'idee, non corrispondenti alla natura, come dicendo col Panteista, che la sostanza delle cose molteplici nell'universo è una, e ch'è divina.

11. Forma del raziocinio è unire i giudizj, deducendo la *relazione* di due giudizj con un terzo, e non già traendone fuora *idee nuove*. Sicchè non avvi nulla d'arbitrario e di fittizio; ma ciò che abbiam veduto farsi dal giudizio, si fa mediatamente dal raziocinio. Come l'unità non può generare il numero, a quel modo che panteisticamente si pensava da' Pitagorici; ma le unità si uniscono alle unità, e per le relazioni loro procede la quantità varia: come il punto non genera, nè la linea, nè la superficie; ma per la unione de' punti si fanno le dimensioni, e indi le figure tutte della Geometria: come da un genere non si produce la specie; ma s'aggiunge una perfezione specifica, per esempio all'animalità s'aggiunge la razionalità dell'uomo, in guisa che gl'atti dell'una sieno in relazione con l'altra: così nel raziocinio e nella serie de' raziocinj, anche in una scienza vastissima, in un Trattato di Geometria, d'Algebra, di Filosofia, o di Fisica, non si producono l'idee, ma via via si aggiungono idee per confronto tra loro e *si deduce o la loro relazione o il contrario*. Sicchè ogn'illazione di raziocinj afferma o nega quanto è identico e distinto per sostanza, per natura, per attinenze, così nell'idee, come nella realtà. Il quale accordo tra la

forma del ragionamento e la verità degli oggetti è sì stupendo, che, l'Astronomo facendo i computi suoi sulle tavole logaritmiche nello scrittoio, il viaggio degli astri gli corrisponde; il Meccanico fa i suoi computi sulla leva nel proprio studio, e poi solleva pesi enormi, e trasporta, come leggemmo d'un albergo a Nuova Jorck, interi palagj, e come di San Giovanni voleva fare il Vinci, tenuto allora per sognatore; il Medico ragiona intorno alle proprie osservazioni, e, applicandole al caso, può guarire l'infermo; e anche l'Agricoltore, seduto il verno al focolare, ragiona sull'esperienze di molti anni, e, deducendo nuovi espedienti, può migliorare l'arte sua. L'armonia del ragionamento e di tutte l'arti è la prova più insigne che la forma del pensiero non pregiudica punto all'apprensione vera degli oggetti. È quasi triplice splendore in uno, realtà, pensiero e arte.

12. Infine, la più sublime armonia corre fra il conoscimento di ciò ch'è o avviene dentro di noi, e il conoscimento delle cose distinte da noi; cioè un'armonia di segni e di significati. Ed ecco i modi del suo manifestarsi: l'uno è, che lo stato dell'anima imprime i segni suoi nel corpo vivente; l'altro, che i corpi dell'universo divengono pure i segni analogici dell'uomo interiore; il terzo, che la coscienza nostra porge a noi l'interno significato dell'entità e delle condizioni di tutta la natura; infine poi, che le potenze dell'anima son segni d'un significato divino. Lo stato dell'anima, dico, imprime i segni

suoi nel corpo vivente; e questo coordinarsi dell' uno e degli altri s' apprende da noi per sentimento immediato primieramente, e poi mediante la riflessione. Quando ci prende ira, o dolore, o qualunque affetto improvviso, l'anima sente il trasmutarsi del volto, ancor prima che il rossore o il pallore della faccia, o lo sfavillìo degli sguardi, o la loro languidezza, sieno veduti nello specchio. Sente l'anima, per modo immediato, la relazione tra gli affetti suoi e il riso ed il pianto, fra l'aggrottarsi delle ciglia e lo spianarle piacevolmente; e però, quando i fanciulli mirano que' segni nel volto materno, senza riflessione alcuna ridono anch' essi o piangono, divengon mesti o allegri; perchè la natura interna rende immediatamente piacevoli o spiacevoli que' segni, e la coscienza li fa noti confusamente. Tanto v'ha intima relazione, anco sensibile, che gli animali feroci sono dominati da un guardo fermo e vigoroso, come vediamo ne' domatori; e altresì, un cane s' accuccia, pure da piccolino, se fieramente guardato dal padrone, o sùbito gli saltella intorno, se lo vede sorridere o andargli vicino placidamente. Poi, riflettendo sopra i segni predetti, acquistiamo l'intendimento della chiara significazione loro; tantochè possiamo contraffarli anche ad arte, come i Disegnatori ciò usano nelle figure finte, o i Comici nella propria persona. Però, la riflessione filosofica si accorge dell' analogia. Perchè mai un portare alto la fronte e rigida la persona ci significa o risolutezza o alterezza? Perchè l'anima, o risoluta, o piena di sè, imprime una vigorosa contrazione a' muscoli del corpo. Perchè nel dolore sogliamo noi chinare la

faccia? Perchè l'animo s'abbandona. Indi procede la scienza e l'arte della Fisiognomia.

13. Così lo stato dell'animo ha i segni nel corpo vivente, splendore d'intima unione o di vita fra il corpo e l'anima. Più, i corpi dell'universo divengono *segni analogici* dell'uomo interiore, così per gli effetti loro sugli affetti dell'animo, come per somiglianze. Una giornata chiara mette allegria, una cupa e piovosa mette tristezza: onde l'allegria suol dirsi chiarezza o serenità di cuore; la tristezza poi si chiama oscurità o cupezza; e reciprocamente, la luce chiamasi allegra, il cattivo tempo si dice tristo, mesto, malinconico. Indi nascono appunto le metafore o le figure del linguaggio comune e del poetico, e dell'eloquenza. Ciò per gli effetti: ma poi evvi le somiglianze non perfette, o le analogie. Come la luce fa vedere i corpi, così chiamiamo luce dell'intelletto la conoscenza, che fa intendere gli oggetti; come il buio nasconde i corpi, così chiamiamo tenebra, oscurità, buio, l'errore o l'ignoranza; come in una foresta traviano facilmente i pellegrini dalla dirittura del viaggio, così chiamiamo foresta gli errori e i vizj, dove la ragione e la volontà non tengono la legge o regola loro; come dall'altezze de' monti si scorgono i luoghi sottoposti, e, viceversa, da una valle si scorgono i monti star sopra e che la rinchiudono, così diciamo altezza l'ufficio de' re, la sapienza de' dotti, la virtù de' buoni.

14. L'animo ha dunque segni analogici nell'uni-

verso, quasi splendore d'unione fra l'universo e noi. E inoltre, la coscienza dà il più intimo significato all'entità e alle condizioni della natura. Il Leibnitz al Locke sensista opponeva, che per intendere la realtà o l'essere de' corpi esteriori bisogna pure che la coscienza ci renda consapevoli dell'entità o realtà nostra interiore, altrimenti mancherebbe un termine interno, che renda intelligibile la relazione de' termini esterni, quasi un segno estrinseco senza un intrinseco significato. La realtà interna, intrinsecamente nota, ci fa intendere allora *direttamente* la realtà esterna. Come ne' segni sensibili del mondo potremmo intendere noi la sostanza e le qualità, le cause e gli effetti, le potenze e gli atti, se non avessimo consapevolezza del soggetto intimo, ch'è sostanza de' suoi sentimenti e pensieri, efficienza de' moti vivi, potenza del sentire suo e del suo intendere? L'intime condizioni dell'esser nostro, intrinsecamente note, ci fanno intendere allora direttamente le condizioni del mondo esterno. Come potremmo capire noi la continuità o l'unione de' punti nello spazio, se dall'anima non fosse intimamente percepita l'unione individua di tutte le particelle nel corpo vivificato da essa e di tutte le membra? Nè sarebbe mai possibile l'apprensione del tempo, senza la memoria de' fatti successivi, nè la memoria di questi senza la consapevolezza del nostro *me*, identico immaterialmente nel passato e nel presente, cioè conservato. Nè capire il moto si potrebbe, se l'uomo non fosse consapevole della passività nel ricevere un urto, e dell'attività nel muovere il nostro corpo, perchè i corpi esterni palesano sola-

mente la mutazione della distanza fra loro, anzichè l'intimo loro atto che li fa trasmutare.

15. L'animo, dunque, dà il significato intimo a noi di ciò che sieno l'entità e le condizioni della natura, quasi splendore d'unione fra l'una e l'altro. Le potenze dell'anima nostra, per ultimo, son segni d'un significato divino, splendore d'unione fra Dio e l'uomo. Dalle facoltà interiori, e dalla consapevolezza che n'abbiamo, s'arguisce analogicamente l'intelletto di Dio, l'amore e la potenza, escludendone per via di remozione e di *sovreminenza* ogni limite; e siamo capaci di questa induzione trascendente per una relazione misteriosa e intima fra l'intelletto nostro e Dio che lo crea: il pensiero, altissimo tra gli effetti della creazione, sale perciò dalla natura di sè medesimo alla Ragione prima di tutte le cose. Nel *Saul* dell'Alfieri, che ivi non è più il solito poeta contorto, ma splendido e magniloquente, avvi, tra i canti lirici di David, un'ottava che merita qui d'essere riferita e un po' commentata:

O tu ch'eterno, onnipotente, immenso,
Siedi sovran d'ogni creata cosa,
Tu per cui tratto io son dal nulla e *penso*,
E la mia mente a te salir pur osa,
Tu che se il guardo inchini, apresi il denso
Abisso e via non serba a te nascosa,
Se il capo accenni, trema l'universo,
Se il braccio inalzi, ogni empio ecco è disperso.

Il centro logico e poetico di questa bellissima ottava è la sublime parola, *penso*, quasi ottimo segno della

divina Onnipotenza. Levandosi col pensiero a Dio, l' Alfieri supera quel celebrato luogo d' Omero, che rappresentò Giove, al cui cenno spirarono ambrosia le chiome immortali e ne tremò il vasto Olimpo, versi omerici non bene imitati da molti, perchè troppo allargati, e perchè gl' imitatori si fermarono ad immagini esterne. Ma l' Alfieri, che s' appunta nel pensiero, è brevissimo, spirituale, nuovo: se Dio inchina il guardo, nulla è segreto a lui; ecco l' onniscenza: se Dio accenna il capo, l' universo trema; ecco la sovranità infinita: se muove il braccio, disperde ogni potenza che gli resista; ecco la volontà onnipotente. Certo all' Alfieri fu maestra la Bibbia; ma il significato divino di sì alte immagini gli derivò dalla coscienza, perchè le analogie son prese dalla nostra natura.

16. Quasi splendore, che risulta medio dal corpo illuminante e dal corpo illuminato, le forme del conoscimento si coordinano agli oggetti conosciuti: un' armonia d' apparenze sensibili e di cose percepite, di qualità primarie e di secondarie, delle qualità primarie con la misura matematica, di tutt' i sensi fra loro, e delle stesse apparenti contrarietà con leggi naturali; un' armonia delle forme intellettuali e della realtà nei concetti, ne' giudizj e ne' raziocinj; un' armonia di segni e di significati, tra il corpo vivificato e l' anima, tra l' anima e l' universo, tra l' ordine della natura interna e l' ordine della esterna, tra l' uomo e Dio. Così è provata la sapienza degli antichi nomi, dati al mondo e all' uomo, cioè cosmo e microcosmo, quasi l' uno renda immagine dell' altro: cosmo, cioè bello,

ornato, ordinato; microcosmo, cioè bellezza e ordine del mondo, raccolto in sì piccola misura, come ci pare. l'uomo; e quando la Critica viene ad incontrarsi con le tradizioni universali del genere umano e dei sapienti d'ogni secolo, ci rallegra di vigore nuovo e di nuova luce.

CAPITOLO XVI.

I Principj armonici della ragione.

SOMMARIO.

1. Che sono i principj universali della ragione. — 2. Nascono dalle idee universali, e s'ordinano com'esse. — 3. Prima classe, corrispondente agli universali analogici. Per l'*entità* si distinguono più principj, riflettendo all'idee d'*essere*, — 4. e all'idee d'*essenza* e d'*esistenza*. — 5. Per l'*ordine dell'entità*, si distinguono, riflettendo all'idee di *relazione*, — 6. di *atto della relazione* e di *correlazione*. — 7. Per il *conoscimento dell'ordine*, si distinguono, riflettendo all'idee del *Vero*, — 8. del *Bello* e del *Buono*. — 9. Seconda classe, corrispondente agli attributi metafisici correlativi. — 10. Terza classe, corrispondente alle universali condizioni della natura finita. Si hanno: Per l'entità di questa, i principj di *quantità*, di *qualità* e di *tempo*; — 11. per l'ordine della natura, i principj di *derivazione* o *dipendenza*, — 12. di *modalità* e di *confinazione* o del *dove*; — 13. per il conoscimento dell'ordine, com'esso è negl'intelletti creati, i principj che risguardano il *criterio della verità*, la *forma della bellezza* e la *regola del bene*. — 14. In che stia l'utilità de' principj universali. — 15. Due opinioni estreme ed erronee: l'una che li nega, l'altra che li reputa generativi di tutto il conoscimento. — 16. Conclusione.

1. Per mostrare appieno l'esemplarità della natura, restano i *Principj naturali*, che sono legge o forma suprema de' nostri *ragionamenti*. I quali, procedendo per idee, per giudizj, per raziocinj, han que-

sta legge appunto, che l'idee universali divengano giudizj universali, e che i giudizj universali sian regola di tutti gli altri giudizj, e perciò anche de' raziocinj, e d'ogni più esteso ragionamento, anche scientifico. Si dicono *principj*, appunto perchè da essi principia il ragionamento, come dall'idee universali principiano tutte l'idee minori; si dicono principj *naturali*, perchè la natura stessa li suggerisce con una riflessione spontanea, che si distingue dalla premeditata. *Inseriti* naturalmente nell'intelletto e connaturali furono chiamati dalla *Scuola* e anche da coloro che non li reputano *innati*: dacchè *innato*, a rigore, vorrebbe significare una forma ideale, impressa nell'animo *prima d'ogni relazione attuale con gli oggetti*; mentre connaturale o inserito vale un concepire spontaneo e primitivo, quantunque implicito, appena l'intelletto esce all'atto per la relazione con l'entità del mondo, di sè stesso e di Dio. Se i principj sono regola d'ogni ragionamento, ecco il perchè da' Logici si dice, che non possiamo disputare con chi nega i princjpj: così, qual disputa potremmo noi sostenere con uomo, che dicesse, contro il principio di contradizione, poter' essere ad un tempo e nel medesimo rispetto vere due proposizioni contradittorie? Non rimarrebbe altro partito che mostrare a lui, com' egli medesimo, senza volere, ponga differenza tra il *sì* ed il *no*, nè li stima dunque indifferenti per la verità; ma, quando costui s'impuntasse, bisognerebbe chetarsi, perchè il suo discorso è un delirio. Al Pilota, che non diriga bene la nave, può dimostrarsi lo sbaglio, se fra lui e il suo correttore si vada d'accordo

nel porre una regola, come la bussola, o la stella polare, e la carta nautica; ma non accordandosi su ciò, resta ch'egli è nocchiero pazzo, e che la nave non può giungere in porto: così accade di chi nega, disputando, i principj o *assiomi* universali. Vediamo, adunque, che cosa sieno questi assiomi, e quale utilità rechino alla ragione; che deve conformarsi a loro, *come l'arte alla natura.*

2. I principj universali provengono tutti dalla riflessione spontanea o non deliberata sull'idee universali, su ciascuna di esse o fra loro, e che, per questa riflessione, prendono forma di giudizj. Così riflettendo sull'idee di sostanza e di qualità, e, ancora, sull'idee di somiglianza e di differenza, nasce il principio che qualità simili appartengono a sostanze simili. Avviene dell'idee lo stesso che della voce: se l'aria è ripercossa nelle pareti, la voce si fa più chiara, cioè torna di nuovo all'orecchio ripercossa e quindi più viva, come più viva e calda è la luce del sole riflessa in un muro; e similmente, riflettuta nell'animo l'attinenza che corre fra l'idee universali, queste, per il giudizio, si rendono più evidenti e più vive; talchè mentre la voce, sonando all'aperto, appena, se non sia vicina, s'intende, ma s'intende assai meglio e più di lontano in una stanza, similmente, per questa riflessione o quasi ripercussione, l'idea prende più chiarezza, e quasi sonorità. I principj supremi sono *le idee universali, riflettute prima spontaneamente, e poi deliberatamente, ond'affermiamo ciò che per mezzo di esse ideiamo:* così, riflettendo alla

idea di causa, s' afferma ciò che per causa s' intende. Talchè il collegamento de' principj è quel medesimo delle idee stesse; come, riflettendosi e rifrangendosi la luce ne' vapori e nel prisma, l' ordine de' colori è più chiaro e distinto, ma è lo stesso già contenuto nella luce. Vedemmo altrove, che l' idee universali si raccolgono tutte in tre capi, cioè nell' idea *di entità, d' ordine dell' entità* e *di conoscimento dell' ordine:* poi verificammo, che l' idea d' entità si distingue nell' *essere*, nell' *essenza* e nell' *esistenza;* l' idea d' ordine dell' entità si distingue nella *relazione*, nell' *atto della relazione* e nella *correlazione;* l' idea di conoscimento dell' ordine si distingue nel *vero*, nel *bello* e nel *buono*. Questi chiamammo *Universali analogici*, a cui corrisponde la prima classe de' principj. Si vide inoltre, che gli universali mostrano la correlazione dell' Infinito e del finito, cioè dell'*Ente* e dell' *esistente*, dell' *assoluto* e del *relativo*, del *necessario* e del *contingente*. Da questi *Universali correlativi* nasce la seconda classe de' principj. E finalmente scoprimmo gli universali, che rappresentano le *condizioni* della natura creata: il *quanto*, il *quale*, il *quando;* la *derivazione*, il *come*, il *dove;* il *criterio*, la *forma* e la *regola*. Da questi universali della natura viene la terza classe de' principj. Sotto i principj universali si schierano i principj medj e ultimi, che servono di premesse man mano ad una serie di raziocinj e di dottrine scientifiche, e il cui numero perciò è indefinito. Noi parliamo degli universali.

3. Universalità prima ci apparì l' idea d' entità, perchè ogni cosa o reale o possibile si pensa com' en-

tità. Il *niente* non può avere intelligibilità nessuna, fuorchè pensandolo come negazione dell'essere e dicendo: *il nulla non è*. Siccome poi l'idea universale di entità si distingue nell'*essere indefinito*, nell'*essenza* e nell'*esistenza*, indi scaturiscono tre principj universali. Ripensata infatti l'idea dell'essere, sorge il principio d'identità, e anche il principio similissimo di contradizione, quando l'essere si contrappone al nulla, talchè possono chiamarsi un principio unico. Il principio d'identità è un riconoscere la medesimezza d'una cosa qualunque con sè stessa, e però vien'espresso così: *ciò che è, è*. Ond'avviene, che, per esempio, applicando quell'assioma alla questione sulla identità della specie umana in tutte le schiatte, datochè noi, posto per segno essenziale di specie umana il parlare che dimostra le stesse facoltà razionali, ritroviamo il parlare anco fra' Negri, arguiamo ch'essi son' uomini come noi. Naturalmente, riconoscere l'identità d'una cosa con sè porta il riconoscimento che, *se una cosa è, non può insieme non essere*, o se una cosa è tale o tal'altra, non può essere contraria o diversa: principio, che appunto i Logici han chiamato di contradizione, perchè con esso si giudica, che dopo aver detto essere una cosa ed essere tale o tal'altra, il dire poi ch'essa non è o è diversa, nel medesimo rispetto e nel medesimo tempo, sia un contraddire; tantochè l'un giudizio esclude l'altro assolutamente, o per modo, che se l'uno è vero, l'altro è falso. Così, tornando all'esempio di sopra, riconosciuta la lingua e la ragione de'Negri, è un contraddirsi l'affermare ch'essi non hanno la natura e la di-

gnità degli altri uomini. Benchè i detti assiomi o, come il Vico li chiamerebbe, le dette *dignità*, sieno astrattissime, nondimeno han tanta spontaneità e naturalezza, che i bambini stessi se ne valgono, e anche gli uomini più rozzi, quantunque non saprebbero dirli esplicitamente o in forma di principj logici; come allora, che un bambino avverte la contradizione del parlargli d' una cosa in modi contrarj, o come il popolo che dice: la tal cosa, o è, o non è, e non ci ha nulla di mezzo. Inoltre, gli assiomi d' identità e di contradizione, procedendo dall' idea ch' è supposta in tutte l' idee, servono a dimostrare tutti gli altri principj, cioè *dimostrano che la relazione de' concetti è in questi necessaria*. Mirabile armonia dell' intelletto, impugnata da coloro, che non avvertono *il collegamento della scienza per l' unità d' alcuni principj superiori:* collegamento, ch' è immagine della ragione, da cui viene formato!

4. Quanto all' idea di *essenza* o di ciò che è la cosa (*id quod res est*), riflettendovi, sorge il principio, che *l' essenza è immutabile:* perchè una cosa non può essere un' altra da sè medesima; e anche gli accidenti, quantunque mutino, vengono sempre dall' intima natura, e la dimostrano. Così, provato che la natura del bruto essenzialmente differisce dalla natura umana, si arguisce che il bruto non si può trasmutare in uomo, neppure con una serie più o meno lunga di trasformazioni. Quanto all' idea d' *esistenza*, paragonata con l' altro concetto d' essenza o d' esistenza possibile, si origina il principio, che all' esistenza vien ciò solo

che innanzi poteva essere. Si fa dunque l'assioma, che *l'esistente era possibile;* a cui, applicando il principio di contradizione, corrisponde l'altro assioma, che *dal nulla non può venir nulla*, cioè ogni cosa viene da una potenza. Così, quando mancano le condizioni che rendon possibile una buona raccolta, noi argomentiamo che l'anno sarà scarso. A verificare le condizioni che costituiscono la possibilità di certi fatti, si riducono tutte le discipline induttive, la Fisica, la Politica, la Pedagogica, e somiglianti. E quindi apparisce il perchè gli assiomi universali s'hanno da chiamare *i principj armonici della ragione*. Un valentuomo, gran professore di Musica, sentendo un giovinetto suonar bene il pianoforte, diceva: or bisogna ch'esso impari l'*armonia*, cioè i principj che governano l'Arte musicale, perchè allora *ei saprà quello che fa*. Impugnare i principj della ragione val quanto impugnare i principj dell'armonia, trovati dalla ragione stessa. E come i principj dell'armonia son pochi, ma ordinatamente governano l'Arte musicale tutta nell'indefinite sue varietà; così pochi sono i principj armonici della ragione, direttivi d'ogni discorso nella innumerabile varietà de' giudizj e degli argomenti.

5. All'idea universale *d'entità* segue l'idea *d'ordine dell'entità*, la quale si distingue nell'idea di *relazione*, d'*atto della relazione* e di *correlazione*. Ora, riflettendo all'idea di relazione, si forma il principio universale che *tutto quanto è ha ordine di relazioni*. Il non aver' ordine di relazioni convenienti, val quanto avere mancamento o privazione d'entità: così l'er-

rore priva l'intelletto dell'attinenza sua col vero, e l'esser privi di quella è privazione di conoscenza, che è lo stato naturale dell'intelletto. Ecco il perchè questo principio serve al ragionamento di tutti gli uomini, che, senz'avere sperimentate co'sensi loro le cose tutte del mondo, pur la natura chiamano *universo*, cioè moltiplice varietà in unità, e credono alla costanza de' fatti fisici, e alle leggi della natura. E perciò vedesi, che in Filosofia, in Fisica, nelle Matematiche applicate, si cercano le leggi de' fatti, e l'ordine di esse leggi. Or che significa legge? Relazione costante de' fatti; come la legge di capillarità è salire i liquidi costantemente per tenui filamenti, ad esempio l'olio ne' lucignoli. Una legge la cerca sempre il Naturalista ne' fatti esteriori, una legge il Psicologo ne' fatti interiori, una legge il Matematico nell'applicazione delle sue dottrine a' corpi; cercano, dico, una legge, pure avanti di conoscerla: se no, come la cercherebbero essi?; ma sanno ch' ella v'ha da essere, perchè l'entità non si concepisce senza l'ordine. Non altro è che Musica la ragione; perchè come il Rossini meditò i principj del contrappunto, regolatori dell'estro suo, che gli spirava i melodrammi; così la ragione ha il suo principio d' ordine, che la governa in ogni ragionare diritto e in ogni disciplina. Neghi dunque i principj del contrappunto chi nega gli assiomi universali. Il principio di relazione può anco esprimersi nel modo seguente: *relazione alcuna non può darsi senza i suoi termini;* perchè dal niente non potendo venir niente, un'attinenza dee venire dall'entità, e poi, perchè l'attinenza, essendo *unione*, non

può concepirsi senza due o più cose unite, o senza l'unione d'una cosa con sè medesima. Così, quando esaminiamo la natura del pensiero, ci accorgiamo che esso è attinenza o unione tra un soggetto pensante e un oggetto pensato; esaminata la natura delle sensazioni, ci accorgiamo ch'elle son relazione di passività, che non può stare senza un che sentito, il quale produce la passività de' sensi; e anche un sogno e un fantasmà ci accorgiamo dipendere da un'attinenza passata fra i corpi e il senso.

6. Quale assioma nasce dall'idea d'atto o d'operazione? Questo, che *l'atto segue la natura dell'agente, actus sequitur esse;* perchè, dal nulla non potendo venir nulla, l'atto procede dall'entità di chi opera, e quindi gli è conforme nella natura. Così, dalla natura de' fatti materiali argomentiamo la divisibilità e composizione della materia; e, invece, dalla natura de' fatti interiori, riconosciuta essenzialmente diversa da' fatti esteriori o corporei, arguiamo che il soggetto di questi essenzialmente differisce dal soggetto di quelli. Se, ad esempio, le sensazioni ed i pensieri non sono estesi e divisibili, assurdo sarebbe affermare, che il principio sensitivo e intellettivo sia il corpo, una parte del corpo, una materiale sostanza o entità. Quale assioma dall'idea di *correlazione?* Questo, che *due termini correlativi generano armonia,* o *un che medio;* perchè, ogni atto seguendo la natura, un che, avente somiglianza ad un tempo co' termini uniti, dee risultare dall'atto della loro unione. Così dal senso e da' corpi sensibili viene armonicamente ogni sensazione; dal-

l'intelletto e dagli oggetti, la conoscenza; dal corpo e dall'anima, l'individuo animato. Servono dunque detti principj a ragionare intorno alla natura delle cose e del pensiero, verificandola mediante le relazioni d'ogni maniera: e così vediamo che l'Arti più manuali e grossolane si servono di certe regole generali; perchè questa è la forma della ragione; e perciò gli assiomi universali sono come un punto fisso, dove appoggiare la leva del ragionamento.

7. All'idea d'entità, e d'ordine dell'entità, segue l'idea di *conoscimento dell'ordine*, distinta nel *Vero*, nel *Bello* e nel *Buono*. Or siccome il Vero, allorchè si contrappone al Bello ed al Buono, è ordine d'entità appreso, da questa nozione scaturisce l'assioma, che *oggetto della conoscenza è l'entità*. Il detto assioma fu chiamato perciò dal Rosmini: *principio di cognizione*. Data la cognizione, che non può negarsi generalmente, dacchè il negarla è già un conoscere, nemmeno la relazione sua con qualche oggetto o con qualch'entità può negarsi, perchè altrimenti sarebbe un conoscere nulla. Il detto principio dunque serve a confutare lo Scettico che non può negare la conoscenza in genere, nè dunque la relazione con gli oggetti o con le cose. Se anche il popolano vede alcuno in atto di meditazione, gli dice: a che pensi tu? *A che*, cioè *a che cosa*, perchè non può concepirsi che uno pensi a nulla. Il detto assioma, quando paragoniamo l'idea dell'essere indefinito con l'idea d'essenza, ch'è d'una cosa logicamente possibile, e con l'idea d'esistenza in atto, ci dà quest' altro assioma: *tutto quanto cono-*

sciamo essere, in quanto è, esiste; perchè il nulla non può avere che nulla, non la presenza nel conoscimento, non una passione, non un'azione, non attributi, non accidente, nè può essere una cosa e un fatto; e quindi, se l'oggetto d'un'idea fuori di essa può bensì essere soltanto possibile, l'idea come idea e l'ideato com'inchiuso nell'idea, e tutto ciò che in fatto si sperimenta, piaceri, dolori, sensazioni, pensieri, relazioni dell'animo con gli oggetti, ciò tutto quanto è, è opposto al nulla, e quindi esiste. Il principio di cognizione, riflettendovi, diviene principio critico e metodico di tutte le scienze; perchè il conoscimento avendo relazione con qualche oggetto, la relazione del conoscimento stesso diversifica secondo la natura dell'oggetto e del soggetto; e dunque, facendo la critica o l'esame della conoscenza in qualunque disciplina, bisogna considerare quale attinenza corre tra la cosa e la mente, se sperimentale o ideale, diretta o riflessa, esteriore o interiore. Indi procede la diversità de' metodi, perchè variano gli oggetti e le operazioni delle facoltà mentali: un metodo per la Psicologia, o d'osservazione interna; un metodo per la Fisica, o d'osservazione esterna; un metodo per le Matematiche, o di ragionamento puro; un metodo per la Storia, o di critica de' fatti e delle testimonianze. Il principio di cognizione, applicato all'ordine del ragionamento, diviene quell'assioma che il Leibnitz chiamò di *ragione sufficiente*, ossia *che ogni cosa ha una sua ragione d'essere.* Badiamo, che non si dice una *cagione*, sì una *ragione*. Or che significa ciò? Poichè il conoscimento ha relazione con

l'entità, l'entità e il conoscimento son dunque coordinati, come intelletto e intelligibile; nè può darsi dunque alcuna cosa, che infinitamente dall'Intelletto infinito, finitamente dall'intelletto finito, non si conosca o non possa conoscersi nell'esser suo e nell'ordine delle sue relazioni. Questa intelligibilità dell'essere d'una cosa e delle relazioni d'una cosa con sè stessa o con l'altre cose dicesi *ragione*, un *che intelligibile alla ragione*. Appunto queste ragioni cercano tutt'i *ragionamenti* umani e tutte le Scienze, salendo a' primi principj, che sono le ragioni ultime.

8. Il Bello, nell'idea universale sua, è ordine di perfezione ammirato. Or quale assioma si genera dal concetto di *bellezza?* Questo, che *ogni cosa, in quanto è, ha perfezione o è senza mancamenti nell'esser suo;* perchè ogni limite non naturale, ossia un difetto, è privazione d'entità, come una storpiatura negli animali o la mancanza d'un organo. Però si dice che ogni cosa è perfetta o bella, se risponde alla sua specie. Tal principio dunque regola tutte l'Arti del bello a discernere i difetti dalle perfezioni, secondo la specie o natura di ciò che viene rappresentato dall'Artista. Quale assioma deriva poi dal concetto del *bene* ch'è ordine di fini amato? Il principio di finalità, e che vien' espresso così: *tutto ciò ch'è ha un fine*, ossia un ordine di mezzi ad un termine; il quale assioma generale si specificava in altro modo dagli Antichi, e ripetevalo Galileo che ne usava in ogni sua scoperta, ed era espresso così: *la natura non fa nulla invano;* cioè ogni fatto serve ad altri fatti e v'è coordinato.

Il principio di finalità rischiara massimamente ogni scienza morale; come discendono i raggj nell'interno d'una Cattedrale dall'alto d'una cupola. Il principio di cognizione governa i metodi tutti scientifici, come la battuta d'un Maestro d'orchestra; il principio di perfezione governa tutti gli artisti; e il principio di finalità dirige la vita privata e pubblica.

9. Tale pertanto è la prima classe de' principj, derivata dagli universali analogici. La seconda classe risguarda gli universali correlativi, ossia i concetti d'Infinito e di finito. Certamente ogni discorso metafisico e teologico, che si faccia da noi sulla natura di Dio e dell'universo, dipende da convertire in assioma la correlazione degli attributi metafisici, per dimostrare l'impossibilità che di qualunque cosa singola e limitata e altresì del mondo intero si possano predicare gli attributi dell'Ente, il qual è per sè medesimo: e, viceversa, l'impossibilità che a Dio si possano attribuire i limiti di qualunque cosa, che non è da sè stessa, o la cui esistenza ebbe un cominciamento. Sicchè il principio fondamentale, preso dall'*aseità*, com'avrebbero detto gli Scolastici ed il Vico, è questo: che l'Ente, avendo la ragion d'essere in sè medesimo, non ha limite alcuno, e che nulla d'infinito può appartenere al finito, *per la contraddizion che nol consente*, direbbe l'Alighieri (*Inf.*, XXVII): assioma, che toglie ogni errore di tempo e di spazio infiniti, e confuta da un lato i Materialisti che dànno alla materia l'eternità e l'infinità, da un altro i Panteisti che pongono nell'essenza divina i limiti del-

l'apparenza o degli accidenti. Differisce per guisa l'un soggetto dall'altro, che il principio di contradizione s'applica essenzialmente diverso, allorchè si ragiona di Dio e delle cose; parlandosi di Dio, basta diciamo: *Ciò ch'è, non può non essere,* ond'escludiamo dall'assoluto le dipendenze, dal necessario le contingenze; ma quando si parla di cose limitate, allora il principio stesso va, co'Logici, espresso nel modo seguente: *Ciò ch'è, non può insieme non essere, nel medesimo tempo e nel medesimo rispetto.* Perchè nel medesimo tempo? Perchè in tempi diversi le cose mutabili posson variare, non già nell'essenze, sì ne'modi e negli accidenti, o anco terminare. Perchè nel medesimo rispetto? Perchè una cosa ch'è tale in una certa relazione sua o considerazione, può diversificare in altra; come per l'animalità l'uomo è simile agli animali bruti, per la razionalità è diverso.

10. La terza e ultima classe de'principj universali risguarda le condizioni della natura. Per l'entità, nelle cose finite si concepisce il *quanto*, il *quale,* il *quando;* cioè la quantità, la natura varia ed il tempo. Quali assiomi vengono dal concetto di quantità? Gli assiomi fondamentali della Matematica, segnatamente dell'Aritmetica e dell'Algebra; cioè che *le parti prese insieme sono eguali al tutto*, e che *ciascuna parte è minore del tutto.* Le operazioni aritmetiche della somma, della moltiplicazione, della divisione, applicano il principio, che le parti prese insieme uguagliano il tutto; la sottrazione poi applica il principio, che ciascuna parte è minore del tutto. E siccome la parte

che abbiamo tolta, se venga riunita, deve ricomporre l'intero, così facciamo la riprova della sottrazione, sommando la parte sottratta, con ciò che resta; e siccome dalle parti divise, riunendole, ha da risultare di nuovo il tutto, così facciamo la riprova della divisione, sommando le parti divise, sicchè ritorna il dividendo. Se pensiamo che da queste operazioni procede tutta la scienza della quantità, e anche ogni computo nell'industria, ne' commercj e nella famiglia, ci accorgiamo della portentosa utilità di principj tanto semplici, quando essi vengono applicati. Gli assiomi che derivano dalla *qualità* delle cose e dalla natura lor varia, possono ridursi a questi: ***dal simile viene il simile***, e ***per la somiglianza delle cose si uniscono le loro diversità in armonia;*** onde si spiega la fecondità degl' individui specificamente identici, benchè dissimili per il sesso; e si spiega la sterilità d' accoppiamenti fra specie affatto diverse; com' altresì l'unione degli oggetti con l'intelletto, e delle cose nell' universo. Il quando o il tempo ci dà l'assioma: ***tutto quello che accade, o è contempòraneo o successivo:*** dignità, che mostra essenziale a tutti gli studj storici la Cronologia, senzachè la Storia medesima è quasi una novella, com' il favoleggiare de' Cronisti antichi su Fiesole e su Roma.

11. Per l'ordine dell'entità nelle cose finite si concepiscono la ***derivazione*** o ***dipendenza***, il ***come***, il ***dove***. Quali assiomi rampollano dalle relazioni di dipendenza? Massimamente i tre principj antichissimi di ***sostanza***, di ***causa*** e di ***essenza***. Pensando le qualità

come relazioni ad una cosa in cui esistono, si fa il principio, che *ogni qualità suppone una sostanza;* e indi per le qualità simili arguiamo sostanze simili; come vediamo in tutte le classificazioni delle scienze naturali, nella Psicologia e nella Storia del genere umano. Pensando che il cominciamento d'una cosa non può esser dal nulla, e che presuppone una potenza d'essere, questa potenza positiva chiamiamo *causa*, e si forma il principio, che *ogni effetto ha una causa;* o, meglio: *tutto ciò che cominci ad essere, è da una cosa che lo fa cominciare;* onde per gli effetti simili arguiamo cause simili, purchè, quando l'effetto è complesso, si paragoni con tutte le sue cagioni: e questo procedimento si tiene da ogni scienza sperimentale, singolarmente dalla Medicina. Pensando che dalle qualità e dagli effetti apparisce la natura delle cose, si forma il principio che *da' fatti conosciamo l'essenze:* principio, che condanna tutte le Fisiche *a priori*, tutte le Metafisiche soltanto *a priori*, tutte le Storie *a priori;* giacchè l'intimo degli oggetti, senza le relazioni fra loro e noi, non può palesarsi all'intelletto: relazioni, che sono i fatti e l'apparenze. Come il pedagogo, che insegna leggere a' fanciulli, gli ammaestra dapprima nel distinguere l'alfabeto e le sillabe; così l'intelletto ha le sue lettere o l'idee universali, e ha le sillabe sue o i principj universali: onde poi s'apprende a leggere il volume della natura.

12. Quali assiomi derivano dalla nozione del *come*, ossia del modo con che avvengono i fatti della

natura stessa? Massimamente questo, che *una potenza senz' una cosa già in atto e che le dà l' impulso, non può escire agli atti od ai fatti*, dacchè una potenza che venisse all' operazione da sè medesima, già sarebbe operativa; concetto contradittorio: così un corpo in quiete non può venir mosso che da un corpo già in moto, altrimenti, movendosi da sè, già sarebbe in movimento, anzichè in potenza; e se la potenza d' intendere potesse da sè medesima venire all' intellezione senza impulso degli obbietti, già sarebbe in atto, cioè intenderebbe. Quest' assioma ci spiega tutta la concatenazione de' moti nell' universo corporeo, dove miriamo i corpi urtati obbedire sempre alla natura dell' urto, e però a leggi meccaniche, onde si formò anche la Meccanica celeste; ci spiega poi l' ordine stupendo delle facoltà umane, cioè che al senso dànn' impulso gli oggetti sensibili e all' intelletto il senso, e allora soltanto, dacchè gl' impulsi hanno tirato in atto le potenze dell' anima, operazioni attive seguono ad altre operazioni attive, come alla riflessione succedono gli atti della libera volontà. Il *dove* ci dà singolarmente i principj logici delle attinenze ideali, e gli assiomi della Geometria. Preso il dove qual *contenenza ideale*, abbiamo i principj, che *l' une idee si contengono nell' altre per estensione*, come l' idea specifica nella generica; o, viceversa, *l' une idee si contengono nell' altre per comprensione*, come l' idea generica nella specifica: principj che governano la forma induttiva e deduttiva di tutti i raziocinj. Preso il dove, qual contenenza d' estensione, ci dà gli assiomi, specialmente usati da' Geometri: *due cose uguali ad*

una terza sono uguali fra loro, due cose non uguali ambedue ad una terza non sono uguali fra loro. Dico specialmente usati da' Geometri, perchè l'eguaglianza e il contrario s'intendono anche in un significato più generale, e allora valgono in ogni scienza ed argomento.

13. Per il conoscimento dell'ordine, infine, si hanno le condizioni del *criterio*, della *forma* e della *regola*. Quale assioma deriva dalla nozione del criterio, che vuol dire una norma da servire di confronto a' nostri giudizj per distinguerne la verità o falsità? Questo, che *senza un criterio non bisogna ragionare mai*, perchè allora ci mancherebbe la norma del discernimento; e siccome, quando si giudica, e quando si raziocina, giudichiamo e ragioniamo d'una cosa, criterio sarà un'idea che abbia relazione nota con essa, e che ci guidi a chiarirla in ogni suo rispetto principale. Vogliamo noi, per esempio, ragionare d'un Poema epico? della *Gerusalemme?* Ma in che modo, senza l'idea generale dell'epopea? E come parlare di questa, senza un'idea della poesia? E come parlare anche di questa, senza distinguere l'idea del verosimile dal vero, e il ragionamento puro dall'immaginazione? La mancanza d'un criterio rende saltellante il parlare di molti, che vanno a sbalzi e a tentoni, non istando mai fermi all'argomento, nè concludendo mai. Quale assioma dalla nozione della forma? Questo, che *della bellezza non può ragionare, nè bella opera fare mai, chi non conosce la forma del proprio soggetto*, cioè l'ordine della cosa. Deformità è disor-

dine, come un disegno scorretto. Alla conoscenza delle formosità s'aggiunge poi l'ingegno e l'estro; ma questi, nell'ignoranza, son come pupilla vigorosa che nel buio non può vedere, o com'un robusto camminatore che non sa la via. Quale assioma dalla nozione della *regola* o *legge?* Questo, che, per essere buoni, *non dobbiamo mai nulla volere nè operare senza la legge di natura, o senza l'ordine de' fini*. Come il Brunellesco non avrebbe mai potuto inalzare la cupola del Duomo, senza conoscere l'ordine di gravità; così non può l'uomo avere bontà morale, senza conoscere l'armonia de'fini umani, e fortemente volerla, e operare conformemente.

14. La riflessione sulle idee universali, ond'elle acquistano, come da riflessione di luce, più chiarezza, e come da ripercussione d'aria, una quasi maggiore sonorità, genera dunque gli universali principj, che ho annoverati, e la cui utilità nelle applicazioni son venuto via via dimostrando. Alcuno, da vederli tanto astratti, li crede inutili o puerili. Che *puerili* sieno, sta bene, perchè il fanciullo ancora li conosce, quantunque per modo confuso; ma ciò significa, ch'essi procedono da natura, la quale abbiamo esemplare unico alla riflessione meditata, e alla scienza e all'arte. Inutili non sono, se inutile non vuol chiamarsi ogni principio di qualunque disciplina: principj grammaticali e d'aritmetica, principj di prospettiva e di contrappunto, principj d'induzione fisica o di deduzione geometrica. Negare i principj è negar l'ordine. La loro fecondità si conosce nell'applicarli.

Quale assioma più astratto del principio d'identità, *ciò ch'è, è?* Tuttavia, se dico: *chi è uomo dee fare da uomo;* e ancora: *chi è uomo, deve amare gli uomini;* e *devi fare agli altri ciò che vuoi fatto a te medesimo;* evidentemente qui ragioniamo per identità, cioè, conosciuta la stessa natura d'uomo in noi e negli altri, dobbiamo riconoscerla praticamente qual'essa è. Il principio di contradizione è astrattissimo: *una cosa non può insieme non essere, o esser diversa, nel medesimo tempo e nel medesimo rispetto;* ma, intanto, esso ci serve a non argomentare dall'*esistenza* di certi fatti d'un uomo e d'un popolo all'*esistenza* de' fatti medesimi e delle medesime disposizioni nella vita intera d'un uomo e d'un popolo e, più, del genere umano, perchè siamo avvisati dalla formula *nel medesimo tempo* a non errare gravemente co' giudizj morali e con le induzioni storiche, arguendo da un'età o da un momento la medesimezza d'altri tempi, come si fa da molti; e ancora, esso ci serve a non erroneamente argomentare la medesimezza dall'analogia, avvisati dalla formula nel *medesimo rispetto,* come chi dall'avere l'uomo alcune somiglianze coi bruti concludesse che in ogni rispetto la natura umana è simile all'animalesca.

15. Vi ha due opinioni opposte; false, perchè dimezzano il tutto. L'una è degli Empirici, che, spezzando l'ordine del conoscimento, lo sparpagliano quasi un mucchio di polvere senza cemento, o senza principj; l'altra è di un certo Idealismo panteistico, che reputa la deduzione di tutto il conoscimento dal-

l'idee universali e da' principj, come una generazione, *mentrechè questi non servono ad altro, che a mostrare l'attinenza tra l'idee.* Così, il principio astratto di causalità collega i ragionamenti delle scienze naturali e ci fa distinguere la mera successione dalla derivazione; ma d'altra parte non può darci notizia della natura, che deve conoscersi per via d'esperienza. E che l'assioma di causalità, per esempio, ci diriga nell'apprendere l'unione de' fatti, vedesi dal caso seguente. Quando un giovane suol passeggiare dinanzi una casa per attraimento amoroso, il passeggio di lui non possiamo crederlo solamente un succedersi di più fatti, anzichè un derivare de' fatti stessi da una causa, la qual'è la sua volontà innamorata: e quindi l'assioma predetto ci serve a distinguere ciò che deriva, da ciò che soltanto succede ad altra cosa. Or quello ci porge quattro illazioni: prima, che costanza d'effetti viene da causa costante; seconda, che perciò i Fisici soglion chiamare ricerca di cause ciò ch'è costanza di fatti, perchè questi ne sono indizio; terza, che indi errano coloro, che negano la conoscenza delle cagioni, avuta direttamente nella coscienza, indirettamente ne' fatti esteriori; quarta, che la Storia degli uomini non può ridursi a mera successione, sì bisognarvi studio di cause vere, poichè vera causa è la volontà nostra.

16. Occorre pertanto elevarsi con la ragione ai principj, che corrispondono mirabilmente all'idee universali: all'*entità,* e però a' concetti d'*essere,* d'*essenza* e d'*esistenza;* all'*ordine dell'entità,* o a' con-

cetti di *relazione*, d' *atto della relazione* e di *correlazione;* al *conoscimento dell' ordine*, e quindi a' concetti del *vero*, del *bello* e del *buono;* agli attributi *metafisici correlativi*, e però a' concetti dell'*infinito* e del *finito;* alle *condizioni della natura*, o alla *quantità*, *qualità* e *tempo*, alla *derivazione*, al *come* e al *dove*, al *criterio*, alla *forma* e alla *legge;* bisogna che la mente si sollevi altamente co' principj, perchè indi viene l' ordinamento de' nostri pensieri, e quasi un metro musicale; a quel modo, che la battuta del capo d' orchestra regge tutti i sonatori. Soleva Giuseppe Clement, famoso inventore di nuovi ordigni, suonare stromenti musici per confortare l'ingegno ed avvalorarlo: così è avvalorato il discorso dalla musica de' principj, e se Giacomo Nasmyth con due telescopj faceva scendere, direi, luna e sole nella sua stanza, per esaminarne l' immagini dentro gli specchi mirabili che le riflettevano, la mente fa scendere nelle più lontane conclusioni l' evidenza degli assiomi, che sono astri dell' intelletto.

CAPITOLO XVII.

L' Osservazione.

SOMMARIO.

1. Materie da trattarsi. — 2. Attenzione. — 3. Osservazione. — 4. Riflessione. — 5. Si verifica ciò nelle verità d'esperienza esteriore, così per Arte logica naturale, — 6. come scientificamente. — 7. Si verifica nelle verità d'esperienza interiore, così per suggerimento di natura, — 8. come per la Scienza. — 9. Si verifica nelle verità intellettuali pure, — 10. cioè negli universali della Metafisica e nelle Matematiche. — 11. Si verifica nelle conoscenze ricevute dall'autorità, — 12. e indi vien la Critica. — 13. Lo stesso andamento si vede nel procedimento storico delle Scienze. — 14. Idem. — 15. Anche nel procedimento della Letteratura. — 16. E anche nell'Arte pedagogica.

1. L'Arte della conoscenza riflessa, che risguarda il Vero, ha un esemplare, com' ogni arte, da osservarsi e imitarsi, per venire poi all' invenzione. Dell' esemplare ch' è la conoscenza naturale, considerata ne' suoi oggetti e nelle sue forme, ho discorso abbastanza; ora bisogna ch' esaminiamo l'osservazione, l' imitazione, l'invenzione, il fine. Comincio dall' *osservazione*, presupposta da ogni atto imitativo e inventivo.

2. Finchè la mente concepisce gli oggetti, che si presentano ad essa, è più passiva che attiva, restando

necessariamente determinata dall' oggetto che le si fa dinanzi; ma quando essa poi si volge alla cosa, l'*atto suo* è l'*attenzione*, donde l'attività e la spontaneità dell'animo principia in modo stupendo, e si svolge per Logica naturale o per arte acquisita e meditata, producendo notizie riflesse, giudizj, ragionamenti, metodi, scienze d' ogni maniera. Gli atti dell' Arte logica dunque non possono risguardarsi come un alcun che di morto e di rigido, indipendente da' sentimenti, dagli affetti, dalla volontà; ma sono realmente la vita interiore dell' uomo, e, anzi, tutta l' intima vita, non il solo intelletto, perchè l' affetto e la volontà di conseguire un fine appariscono nei ragionamenti. Questa vitale operosità l' esamineremo ne' quattro Capitoli, che ci bisognano per definire la natura dell' Arte logica. La volontà regge ogni atto razionale riflesso; talchè *c' è tutto l' uomo nel suo pensare;* e, quale l' uomo è, tal' egli pensa: onde un libro è quel tale uomo, non solamente il suo intendere, il suo ragionare, il suo parlare, bensì principalmente il volere suo, il suo voler pensare a quel modo, la sua persona. Indi, non può conseguirsi alcuna verità senz' attenzione, cioè senza volontà efficace. Se dall' attenzione muove ogni sapere riflesso, nè l' attenzione deliberata (che si distingue da un' attenzione primitiva e istintiva delle potenze sensitive e intellettuali) può risguardarsi che come atto volontario, ne segue che a capo d' ogni ragionamento troviamo la volontà.

3. Or l' attenzione, per prima cosa, è un' osservazione, o un guardare con l' intelletto. Nelle notizie

naturali, o anteriori al riflettere deliberato, noi *vediamo* ciò che mostrasi all' intelletto; nelle notizie riflesse, noi *guardiamo;* a quel modo che con gli occhi del corpo, altro è vedere, altro è guardare. Che cosa guardiamo con l' intelletto? Noi volgiamo l' attenzione all' oggetto. Il quale, o è possibile soltanto, come un triangolo pensato da' Geometri, o reale, come la natura de' fatti esterni o degl' interni; ma, insomma, bisogna pure, comunque sia, che la mente *badi* alla cosa ideale o reale, per indi conoscerla chiaramente, distintamente, pienamente. Che cosa è il circolo? domanda il Geometra. Per bene rispondere, fa d' uopo, ch' egli osservi nella sua mente una circonferenza, ugualmente distante da un centro; e allora può determinare chiaro, distinto, pieno le proprietà del circolo stesso. Che cosa è l' elettricità? domanda il Fisico. Egli non può rispondere, se trascuri d' osservare i fatti della natura esterna. Che cosa è l' anima? domanda lo Psicologo. La risposta non può darsi, trascurando l' osservazione di ciò che avviene dentro di noi. Dall' osservazione, perciò, s' inizia l' attività intellettuale: osservazione *contemplativa,* se risguarda oggetti non sensibili, come le verità pure della Matematica o gli universali della Metafisica; osservazione *sperimentale,* se risguarda oggetti sensibili, come i fatti esteriori della Fisica, o gl' interiori della Psicologia. Qui possono darsi due contrarie disposizioni dell' animo; una disposizione sincera, e una disposizione artificiosa: la sincera, quando la mente si volge propriamente all' oggetto, per esaminarlo qual esso è; l' artificiosa, quando, piuttostochè l' oggetto talquale,

consideriamo certe unioni arbitrarie d'idee, accozzi fatti da noi medesimi, o ricevuti da una irragionevole autorità, e li consideriamo come oggetti da meditarsi e da svolgerne un ragionamento e una dottrina. Così, quanto mai sillogizzare arguto dell' Hegel e degli Egheliani su quel concetto del *divenire;* non inteso da loro com' esso è, un *venire da una causa*, sì come un generarsi panteistico d' ogni cosa dall' indefinito! Quante mai acutezze per dimostrare la trasformazione delle specie, non osservata certamente nella natura! Noi allora, invece di badare alla cosa, badiamo a qualche pensiero nostro artificiale. Sicchè, dentro di noi v' ha come due uomini: l' uno che vuole attendere agli oggetti, l' altro che vorrebbe distrarsi dagli oggetti per chiamarci alle sue finzioni o novelle piacevoli. Ben disposto all' osservazione sarà colui, che tura gli orecchi dell' animo al novellare lusinghiero, e dirizza gli occhi alle cose.

4. Questa osservazione poi, allorchè giriamo il pensiero sopra sè medesimo, paragonando fra loro i concetti e badando al come noi pensiamo gli oggetti, diventa ciò che più proprio si chiama *riflessione*. Mediante i primi atti osservativi afferriamo la cosa, e, implicitamente con essa, le forme de' concetti nostri; ma co' secondi, cioè co' riflessivi, si ripensano esplicitamente le forme e i modi del nostro pensare alla cosa. È un rendersi conto dell' attinenza fra ciò ch' è pensato ed il pensiero; riflessione comune, che diviene poi premeditata e scientifica. Quand' anche l' uomo del popolo, anche il fanciullo, interroga sè stesso, dicendo: ne

sono io certo della tale o tal' altra cosa? la so io? non la so?; allora manifestamente l' osservazione dell'animo cade sul pensiero nostro, per vedere se questo abbia conoscenza, e qual conoscenza dell' oggetto. Si potrebbe col Gioberti chiamare *ontologica* la riflessione sulla cosa, *psicologica* la riflessione sul pensiero; ma, in significato più stretto, riflessione val sempre un ripiegarsi dell' animo su' proprj concetti, e osservare l' attinenze fra loro e con la verità. Quindi origina la consapevolezza, o comune, o scientifica, dello stato interiore, rispetto alla verità medesima: cioè, consapevole *ignoranza,* quando ci accorgiamo di non conoscere la cosa, coscienza d' ignorare, la qual' è un saper vero, essendoci noto lo stato dell'anima; *dubbio* consapevole, quando ci accorgiamo d' eguali motivi per affermare o per negare la cosa; *probabilità* consapevole, secondo la quantità e validità delle ragioni più o meno contrarie; consapevole *certezza,* quando ci accorgiamo di conoscer la cosa davvero, e che n' abbiamo *una ragionevole persuasione.* Evvi pertanto, allora, un *assenso,* un *volontario aderire* alla cosa, oppure un *sospendere l' assenso,* per consapevolezza dello stato interiore in ordine alla verità. Fermamente, deve procedere così ogni Arte logica ne' ragionamenti ordinati e nella Scienza: osservare la cosa, osservare il pensiero che abbiamo della cosa, per acquistare chiara consapevolezza delle relazioni fra l' una e l' altro.

5. Ci bisogna quest' andamento logico e nelle conoscenze *sperimentali,* e nelle *pure,* e nelle *derivate*

dall' autorità. Vediamolo brevemente, cominciando da quelle d' esperienza esterna. Sui fatti del senso corporeo, l'osservazione comune degli uomini qual mai andamento tiene per suggerimento di natura? I fanciulli, come gli adulti, volgono curiosamente i sensi e l'animo ad ogni cosa sensibile; curiosità, che spinge la mente all' acquisto d' idee nuove, e ad una moltitudine di giudizj e di raziocinj. Anche i fanciulli, anche i bambini più teneri, osservando gli oggetti della natura esterna, concepiscono idee astratte, più o men chiare, l' idea d' uomo, per la somiglianza fra gli uomini tutti, l' idea di colore, di sapore, de' colori varj, come del verde o del rosso, e via discorrendo. Tutti poi, anche il fanciullo, segnatamente quand' eccitati da' dubbj altrui o dalle domande, riflettono sopra di queste loro idee e notizie, e li sentiamo dire: la tal cosa *io la conosco, l' ho veduta, ne son certo, non me ne rammento, non la conosco a modo, il cane levriero non è simile al cane spagnuolo, il tal cibo mi piace più del tale altro;* parole che dimostrano giudizj comparativi per una riflessione su' concetti delle cose, e sullo stato dell' anima. L'osservazione de' fatti esterni non può dunque naturalmente scompagnarsi dalla riflessione interna. Così fa e dee fare la Scienza, badando a quest' ordine naturale del ragionamento, e non agli oracoli mendaci del proprio arbitrio. In certe are antiche vi ha fori, come altresì fori ho veduto ne' busti d' antiche Divinità, e sembra che il Sacerdote nascosto ne facesse suonar fuori la voce, quasi risposta del Dio. Tal è ogni sistema che non muove dall' osservazione de' fatti e dalla riflessione del pensiero, e

perciò non rende a noi le voci della natura, ma della sua preoccupazione.

6. Il Fisico ha necessità di badare a' fatti sperimentalmente; ma poi ha necessità non meno di riflettere sopra di sè, non altro essendo che un *ripensamento* de' concetti acquistati quel paragonarli fra loro per astrarre da' fatti particolari la somiglianza di leggi, e dalle qualità particolari le classificazioni delle specie, de' generi, delle famiglie; un *ripensamento* del proprio conoscere quel rendersi conto de' modi da tenersi o tenuti per giungere alla *certezza* o alla *probabilità* d' una qualunque dottrina, o per liberare l' animo proprio da una falsa opinione. Anche l' aspetto esteriore dà segno della diversità fra' due ordini d' atti; giacchè i Fisici, quando sono intenti a qualch' esperienza, tengon gli occhi e gli altri sensi al fenomeno ed agli stromenti; ma quando vi ripensano, per paragonare i fatti e giudicarli, e avere certezza della qualità loro, stanno raccolti e meditabondi: se no, mancando queste abitudini di raccoglimento, la Scienza è impossibile. Il Franklin aveva osservato il fulmine e i fatti dell' elettricità; ma bisognò ch' egli meditasse dentro di sè, per domandare: non sarebb' egli elettricità il fulmine stesso?; e per trovare questa identità non converrebbe verificare la somiglianza degli effetti? Egli armò di ferro l' aquilone volante del suo figliuolo, sapendo le relazioni dell' elettricità co' metalli, mandò l'aquilone tra le nuvole, pose al filo una chiave, la toccò, e, sentita la scossa, concluse: son certo che questa è pur' elettricità. Osservò i fatti, ne pensò la

somiglianza per un confronto interiore d'idee, assentì consapevolmente alla verità trovata. Senz'abiti meditativi poteva mai conseguire una scoperta sì feconda d'applicazioni, e che dètte i parafulmini? E tanto è vero ciò, che quando lo Scienziato esamina le proprie osservazioni, le induzioni sue, i ragionamenti, le conseguenze, il metodo tenuto, così richiamando a nuovo esame l'esame già fatto per averne certezza, la Fisica pure s'unisce alla Storia dell'uomo interiore; talch'egli racconta entro di sè a sè medesimo la storia de' suoi pensieri a fine di riconoscerne la giustezza; racconto che molti poi scrivono per darne altrui la notizia, come Galileo raccontò nel *Saggiatore* il suo ragionamento per venire alla scoperta del cannocchiale, e come il Bufalini ha scritto a tal fine i suoi *Ricordi* (Firenze, Successori Le Monnier, 2ª ed., 1876).

7. Ciò accade, pertanto, nelle verità d'esperienza esterna; e lo stesso in quelle d'esperienza interna. Vediamone i modi comuni o naturali. L'osservazione interna è sempre riflessione in significato proprio; ma, o riflessione ***implicita*** e ***osservativa*** dell'uomo interiore, o riflessione ***distinta*** e ***comparativa*** de' suoi atti e stati diversi. Alla percezione sensitiva e intellettiva di noi medesimi succede l'osservazione sopra di noi. Quale osservazione? Il fanciullo non può ripensare in modo chiaro l'ordine de' suoi pensieri, la natura de' suoi sentimenti ed affetti, la ragione de' suoi atti volontarj; ma egli ripensa sè per modo implicito e comprensivo, e osserva sè dentro sè medesimo, dicendo con affermazione piena o concreta: io penso,

sento, amo, voglio, e simili. Nell'età poi che comunemente si chiama età della *discrezione*, o anche del *discernimento*, e anche della *riflessione* (sapienza mirabile de' linguaggj, per cui s' accenna che la *riflessione* fornisce la *discrezione* o distinzione chiara degli oggetti, sicchè ne risulta, per confronti d' idee, il *discernimento* del vero dal falso, e del bene dal male), allora proprio la mente riflette su sè medesima, sull' ordine de' proprj giudizj, su' motivi della volontà, e acquistiamo la coscienza esplicita di noi stessi, nella quale s' avvertono la realtà interiore nostra e i suoi atti distinti e le attinenze loro con la verità e con la legge morale. E, difatti, due segni principalmente manifestano sempre più la consapevolezza chiara dell' esser nostro: cioè, in primo luogo, le affermazioni della certezza e del dubbio, come dicendo: son certo, son dubbioso, mi pare, non mi pare; in secondo luogo, i sentimenti vivaci della personalità umana, ossia, dell' arbitrio, dell' onore, de' proprj diritti, dell' elezione libera d' uno stato, del governo di sè medesimi, della propria imputabilità.

8. Bisogna che la Scienza dell' uomo interiore, o la Psicologia, tenga il medesimo cammino. S' avverte prima in complesso, e, avvertito, dee osservarsi, che dentro noi v' è un principio de' nostri atti, una qualcosa che, avanti di ben distinguere le facoltà dal principio loro, e di ben distinguere gli atti dalle facoltà, così fra sè medesimi, come fra essi e i fatti esteriori, sente che pensa che vuole. Ma poi, passando dalla coscienza implicita con la riflessione ad una

consapevolezza più chiara e scientifica, discerniamo gli atti e le potenze, i fatti che si riferiscono ad una realtà interna, e quelli che si riferiscono alle realtà esterne, indaghiamo la natura e le relazioni di tutto ciò, e finalmente rileviamo l'unità del principio interno, dove si raccoglie la moltiplicità de' sentimenti, de' pensieri, delle volizioni, e arguiamo la semplicità e immortalità. Non può, nè dee farsi altrimenti. L'ordine naturale degli atti osservativi e riflessivi, comune a tutti gli uomini, è degli atti osservativi e riflessivi nella Filosofia una regola essenziale, che serve di confronto per coordinarvi lo svolgimento dottrinale; talchè il Filosofo non deve mai, nè ragionevolmente può, allontanarsi dalla regola predetta. Dante nel *Purgatorio* (canto XIX) immaginava che in sogno gli apparissero due donne: una femmina balbuziente, guercia, storta su' piedi, monca e pallida, e poi una donna santa e sollecita; e (immaginazione bellissima) Dante, guardando la deforme, col proprio sguardo le scioglieva la lingua ingannatrice e le addirizzava e abbelliva tutte le membra, finchè la donna onesta non le squarciò i panni, e tal puzzo uscì dal ventre di lei che svegliò il Poeta: or come le passioni, raffigurate dall' Alighieri nella femmina brutta, l'animo le abbellisce fingendo; così avviene delle opinioni storte o artificiose che l'animo tenta persuadercele quasi naturali e diritte, ma la natura vera è dentro di noi al paragone, che può scoprire l'inganno.

9. Lo stesso che ho detto delle verità sperimentali, dicasi delle verità intellettuali *pure,* o metafisi-

che o matematiche. Qualunque sia l'origine degli universali, cioè dell'idee d'entità e d'ordine, a ogni modo apparisce ch'elle non si riferiscono a qualità sensibili, nè interiori nè esteriori, ma s'estendono a qualunque cosa o reale o possibile: però si chiamano idee metafisiche pure. Qualunque sia l'origine dell'idea di Dio, a ogni modo l'oggetto di quest'idea non è qualcosa di sensibile nella natura interna di noi medesimi, e nella natura de'corpi; e però l'idea di Dio si chiama sovreminentemente idea metafisica pura. Qualunque sia l'origine dell'idee matematiche, certo è che il confronto di queste, per giudicarne o per dimostrare le loro relazioni, non dipende dall'esperienza; ma il Geometra o l'Algebrista, chiusi nell'anima propria, posson fare combinazioni di linee o di quantità, come piace ad essi, e dimostrare teoremi e problemi a piacimento: però elle si chiamano idee matematiche pure, che poi s'applicano all'esperienza, come alla Fisica ed all'Astronomia. Nondimeno, naturalmente altro è, se contempliamo gli oggetti delle idee, o metafisiche o matematiche, senza scendere all'esame di questi concetti, e delle vie da tenersi per chiarirli e per trarne verità nuove, o senza poi rendersi un conto preciso della certezza che n'abbiamo, e della ragionevole persuasione o de'dubbj ragionevoli; altro è indagare tutto ciò, confrontando l'idee, rivedendo i giudizj già fatti, e acquistando consapevolezza dello stato, in che ragionevolmente si trova l'animo, d'ignoranza, d'incertezza, di probabilità, o d'assenso certo. La Scienza non può procedere altrimenti.

10. Sappiamo di que' riflessi stupendi, o miragli, che in Italia si chiamano la Fata Morgana, pei quali sulle rive di Calabria vediamo a un tratto le immagini di remote città; o ne' deserti d'Affrica li vede l'assetato Beduino, specchiate le oasi verdeggianti e lontanissime, quasi vicine: or proprio alcuni sistemi di Metafisica intorno agli universali e a Dio son come la Fata Morgana, cioè immagini di fantasia. Pertanto, bisogna che prima osserviamo le verità universali e la nozione di Dio, come ce le rendono implicitamente i nostri pensieri e il comune linguaggio; e poi, per mezzo della riflessione, acquistare de' concetti una consapevolezza distinta. In che modo? Già l'abbiamo esaminato altre volte: benchè gli universali e il concetto di Dio sieno idee pure per la purità dei loro oggetti, tuttavia, quant' a' concetti stessi, se non riflettiamo all' entità e all' ordine della natura nostra interna e del nostro pensiero, non possiamo acquistare di quelli apprensione chiara; e soltanto per via di detta riflessione può metafisicamente distinguersi la universalità dell' idee da' concetti generici e specifici, l'idea dell' Infinito da quella del finito, l'efficienza della Causa prima dalle cause modali o seconde; sicchè, solo per l'intima riflessione una Scienza metafisica non sognatrice riesce possibile. Supporre intuizioni maravigliose, contemplazioni oggettive degli archetipi eterni e della Divinità, o speculazioni deduttive da un' idea indefinita, senza ripensare al proprio pensiero ed all' entità interiore od alle sue manifestazioni dirette, questa Metafisica che sdegna la Psicologia, è palesemente un allontanarsi dal solo cam-

mino possibile a noi, l'osservazione dico e la riflessione. Così la Matematica, dopo avere osservato contemplativamente le idee di spazio e di quantità, non può fare a meno dell'intima riflessione anch'essa, o del ripensamento del pensiero, per intendere qual sia una dimostrazione diretta o indiretta, quali le verità dimostrabili e quali le assiomatiche, un teorema od un problema, una dimostrazione precedente o supposta dalla susseguente, una tèsi od un corollario; punti, su cui perciò disputano acremente i Matematici. Certo, senza riflessione filosofica o interiore non può darsi Matematica nessuna; son formole morte o materiali, non dottrina viva.

11. Per le conoscenze che riceviamo dall'altrui autorità, in esse ancora vien prima l'osservazione diretta, poi la riflessione, cioè l'osservazione interna. Che cosa è in queste conoscenze l'osservazione diretta? Non altro che l'attenzione posta diligentemente al significato dell'altrui parole o scritti, e a qualunque altro segno, che attesti una cosa o un fatto. Come potremmo mai giudicare dell'altrui autorità, senz'intendere bene ciò che questa insegni o testifichi? L'attività dell'animo nell'oggetto insegnato e testificato è appunto l'osservazione. Indi sentiamo che i genitori o i maestri dicono a' fanciulli: osservate quel che io dico, badate, state attenti, o simili. Che cosa è la riflessione, o l'osservazione interna? È quando si ripensano entro di noi le cose o i fatti, che vengono insegnati o attestati, e n'èsaminiamo *i motivi di credibilità*. Perchè mai è questa una riflessione interna?

Perchè dalla conoscenza de' nostri affetti e delle nostre passioni arguiamo per certi segni la veracità o fallacia degli altri; poi altresì perchè, se abbiamo creduto con leggerezza o con ponderazione, può solamente discernersi nell'esame della nostra coscienza; più, perchè solo col criterio interiore ci è dato discernere la verosimiglianza o l' inverosimiglianza degli altrui detti o racconti. Nella Religione, per esempio, vien prima la Fede al magistero religioso, che impariamo con diligenza; i fanciulli poi, giunti all' età del discernimento, chiedono infinite cose intorno a ciò che fu loro insegnato per Fede: anzi da siffatta riflessione sorgono talora i dubbj, che, assentiti, portano allo Scetticismo, e, non assentiti, formano i quesiti da risolvere per l' accordo tra la credenza e la ragione. Lo stesso avviene quanto alle notizie storiche; prima s' imparano le narrazioni, vien poi l'esame della loro sincerità o verità.

12. Quello che si fa, eccitati da natura, dobbiamo farlo per Arte logica meditata. Ma in tale argomento l' animo può trovarsi fra due disposizioni opposte, ambedue falsissime: la prima è di coloro, che sono disposti a non creder niente; l' altra di coloro, che sono disposti a creder troppo: e anzi può avvenire, che un uomo sia disposto egualmente alla credulità ed all' incredulità, perchè gli estremi si toccano. A Marco Polo, che, tornato da' suoi viaggj nella Cina e nella Persia, raccontava di ricchezze a milioni (ostentate barbaricamente dallo Scià davanti all' Europa in un viaggio recente), misero per baia il nome di *milione;*

perchè costoro non credevano nulla di ciò che trascendeva le solite cose. Don Chisciotte credeva i racconti de' suoi Romanzi, come una storia vera, e parlava sul serio de' giganti e de' cavalieri fatati. Bisogna non credere nè discredere apposta, sì con regola di ragione. Però, trattando di Religione, la prima cosa di chi ne giudica scientificamente, ha da essere di saperla bene, o di averne *osservato* col pensiero gl'intendimenti. Parleremmo noi d'elettricità, senz'averne mai veduto i fenomeni? Talchè Tertulliano diceva nell'*Apologia: Non altro desideriamo che d'essere conosciuti;* e l'averli crudelmente condannati senza conoscerli e per la sola ragione di Stato, che per quella sua ragione andava in malora sempre più, è il gran delitto de' Pagani antichi e d'ogn'intolleranza nuova. Quindi, appreso ciò che s'insegna, succede l'esame de' motivi razionali di credibilità. Trattando poi d'autorità dottrinali e particolari, bisogna in primo luogo *attendere bene* a' detti o scritti altrui, e dopo con la riflessione pesarli nell'animo, riscontrando l'altrui parole col proprio ragionamento; giacchè, in cose di dottrina, l'autorità d'uomini particolari non vale *se non quanto la ragione.* Trattandosi di testimonianza de' fatti, o per narrazioni orali o per la Storia scritta, primieramente viene di necessità l'osservazione, o badar bene all'intendimento di chi parla o scrive; poi succede la critica, cioè la riflessione su' motivi del credere a' testimoni e a' documenti d'ogni maniera: critica, che non può aversi mai senza l'interne consuetudini del raccoglimento, se no è pedanteria pesante, o puerile curiosità. Sicchè abbiamo verificato,

in ogni ordine di conoscenza e di scienza, richiedersi la osservazione delle cose e l' osservazione del pensiero, o riflessione.

13. La predetta legge ci spiega la successione storica delle Scienze; successione storica, che alla legge medesima serve di conferma. Le discipline scienziali da che principiarono esse? Fra gli Orientali e nell' età più antiche della civiltà italogreca, cioè fra gl' Italioti e gl' Ionj, si principiò da una contemplazione filosofica e matematica, che conteneva implicitamente anche la Fisica e la Logica, ma per modo non anche distinto. Quell' età più antica, pertanto, corrisponde all' osservazione contemplativa e sperimentale delle cose; ma senza riflessione chiara, che discerna gli oggetti esteriori dalla vita interiore, gli oggetti metafisici da' fisici, la forma del pensiero dalla natura e dalle cose pensate, i modi dell' intelletto da' modi del sentimento. I frammenti della Filosofia Ionica e della Pitagorica ci attestano una contemplazione oggettiva, piucchè una riflessione soggettiva. Ma essa venne dipoi. Da Socrate s' iniziò l' esame del pensiero, la riflessione premeditata sul pensiero; e questo è il particolare costitutivo dell' età Socratica, fin' al punto, che Aristotile potè darci la legislazione del discorso umano, cioè la Logica, in onore anch' oggi e viva e vitale come parecchi secoli fa. Così lo studio delle forme concettuali e dell' idee e delle sensazioni si distinse da un' attenzione meramente oggettiva. Nondimeno, per l' attinenze del pensiero con la natura esteriore, per le applicazioni del me-

todo, per le vere leggi dell'esperienza, ci voller secoli a intenderne appieno le varietà e le opportunità. La riflessione interna è qualcosa che somiglia, per le difficoltà dell'astrarsi dal senso, ad una stanza, ove albeggia dagli spiragli delle imposte un lume piccolino; sicchè dapprima vedesi poco ciò che v'è dentro, e poi, assuefatto l'occhio, si distingue ogni cosa, e si giunge perfino a leggere libri ed a scrivere anco minutamente; ma quando è fatto l'abito al raccoglimento interiore, par come, se aperto il balcone, penetri nella stanza la pienezza del giorno. Così giungiamo lenti alla riflessione perspicua e ordinata.

14. Ecco il perchè, mentre con le speculazioni dell'età Socratica e de' Padri e de' Dottori, potè la Filosofia discernere chiaro e appieno gli oggetti metafisici da' corporei, e l'intellezione dal senso, tuttavia l'applicazione filosofica e feconda de' metodi veri alla Fisica non s'ebbe fino al Vinci, a Galileo ed a Francesco Bacone. Occorse, che il pensiero, affissandosi profondamente sopra di sè, s'accorgesse che le relazioni sperimentali esterne differiscono per modo dall'interne, da non potere i metodi deduttivi della Matematica e della Metafisica superiore, nè i metodi sperimentali della Psicologia, ricevere applicazione retta nell'indagine de' fatti materiali. Sicchè la Fisica nacque per uno svolgimento maggiore o per migliore applicazione della Filosofia, ch'è la Scienza del pensiero. Non affermo paradossi, perchè ho la Storia dalla mia parte. Certo, a provare la verità di ciò ch'io dico, basterebbero considerazioni più intime; cioè,

che il primissimo quesito d'ogni Scienza dev'essere questo: qual via tenere per lo studio di ciò, che forma soggetto della tale o tal'altra disciplina?; e però, la Fisica non avrebbe mai potuto acquistare stato di dottrina vera, se i Fisici, principiando da esser Filosofi, non avessero indagato i metodi opportuni, ossia le leggi e le vie della ragione per lo studio de' fatti e delle leggi fisiche; ma, io dico, che la Storia viene in sostegno di queste considerazioni, non ammesse da molti Positivisti: e chiaramente viene in conferma, giacchè, mentre in Francia il Cartesio meditava più sottilmente la coscienza dell'uomo, accadeva che in Italia Galileo e in Inghilterra Francesco Bacone meditassero.... che cosa?... non altro che i metodi razionali dell'esperienza esteriore; onde l'Inglese scriveva un libro di Logica, il *Nuovo Organo, Novum Organum,* e l'Italiano in tutt'i suoi Libri, ma specialmente nel *Saggiatore* e ne' *Dialoghi delle Scienze Nuove*, mescolava con le ricerche fisiche le discussioni circa il metodo buono da mettere in luogo d'un cattivo, cioè, o dell'Empirismo senza ragionamenti, o delle speculazioni deduttive senz'esperienza. Così, dopo secoli, la osservazione interna, o riflessione, perfezionò l'osservazione diretta o delle cose. Però chi vuole abbandonare la prima, riconduce realmente la seconda (noi lo vediamo co' fatti) verso i metodi arbitrarj e le fantasie degl'Ionici antichi, del falso Peripato e degli Alchimisti.

15. Si riscontrano le stesse successioni anche

nella Letteratura: perchè, come vediamo nascere talora ne' cieli, risplendenti dopo la pioggia, un arcobaleno da un altro, e da essi un terzo; così, mentre nelle Scienze dall' osservazione degli oggetti nasce la riflessione de' concetti, e questa produce una più chiara e viva osservazione, anche in Letteratura da un' ammirazione oggettiva si viene ad una più intima coscienza de' sentimenti e degli affetti, e questa conduce ad una mirabile unione di bellezza e di verità. Onde principiò essa la Poesia? Per fermo da una Lirica epica, cioè da' Canti espositivi e narrativi ad un tempo: espositivi de' sentimenti, da cui era preso il Poeta; narrativi di cose divine o umane, che destavano ammirazione: tale il Canto di Femio nell' *Odissea*, tali i Canti orfici, anteriori all' età epica d' Omero, tali gl' Inni de' *Risci* nell' India, e tali le Cantilene panegiriche a' conviti di Roma, tali pure i Canti mosaici nella *Bibbia*. Indi si svolse l' Epopea. Ma dopo, per l' osservazione intima de' sentimenti e degli affetti umani s' originò la Poesia dialogica o drammatica, dove i personaggj parlano espressamente di tutto ciò che commove l' animo loro. Così nella Grecia fiorì la Tragedia e la Commedia, dopochè l' Epopea e la Lirica eran salite a somma perfezione. Or questo giovò, perchè la Storia e le filosofiche meditazioni ed ogni Prosa scientifica ed oratoria prendessero una forma egregia, dove l' eleganza si congiungesse alla dottrina. Del resto, badisi bene che in Letteratura, e segnatamente in Poesia, l' originarsi graduato delle diverse specie, notato di sopra, non toglie l' accompagnarsi loro nel processo de' tempi e non toglie qualche di-

versità di successione in alcuni popoli. Il Milton, fra gl' Inglesi, succedette allo Shakspeare; ma per altro ambedue erano stati preceduti dalla Letteratura lirica ed epica degl' Italiani, conosciuta da essi; e il medesimo si dica de' Tragici di Francia e di Germania, dove anzi al Goethe ed allo Schiller veniva prima il Klopstock, che scriveva la *Messiade* e fu altresì poeta lirico di gran valore. Poi, se la Lirica epica viene in principio, la Lirica di più interna riflessione suol mostrarsi certamente in età più matura, come i Salmi seguirono a' Canti mosaici, e come Pindaro non antecedè Omero; e, fra noi, Giacomo Leopardi, dov' è poeta vero, presuppone Dante, il Petrarca, l' Ariosto, il Tasso e l' Alfieri: ma ciò conferma il già posto, cioè ch' il riflettere interno, il quale ora si chiamerebbe soggettivo, tien dietro al riflettere oggettivo o alla notizia sopra gli oggetti esterni.

16. Però, dacchè l' osservazione degli oggetti deve precedere alla riflessione della conoscenza, e questo si verifica nell' Arte logica naturale, questo nell' Arte logica meditata, questo nelle verità d' esperienza esterna e d' esperienza interna, questo nelle verità intellettuali pure e nelle ricevute dall' autorità, questo nelle Scienze e nella Letteratura, ciò verificasi non meno nell' Arte pedagogica o dell' educazione. Se appartiene alla volontà l' atto di volger la mente verso le cose, bisogna dunque che dall' invigorire la volontà cominci ogn' istituto educativo e istruttivo. Se deve proseguirsi nella riflessione de' nostri pensieri, bisogna dunque che ogn' istituzione buona invigorisca

e renda perseveranti le abitudini riflessive. Se il raccoglimênto dell'anima conduce alla più viva consapevolezza di noi medesimi, bisogna dunque che il magistero degno avvalori la coscienza, onde muove ogni disciplina dell'uomo e delle nazioni.

CAPITOLO XVIII.

Metodo che imita la Natura.

SOMMARIO.

1. Naturalmente l'arte d'ogni maniera, essendo *un ordine d'atti razionali e abituali premeditato ad un fine*, comincia da osservare l'oggetto proprio e la natura degli atti che bisognano a conseguirlo, e imita poi con l'ordine di questi l'ordine dell'oggetto; come il Pittore imita con l'ordine del disegno le proporzioni del corpo umano, e come l'Agricoltore imita con l'ordine della coltura l'avvicendamento delle stagioni e la qualità de' terreni e delle piante. Trattandosi dell'Arte dialettica, il suo imitare non può esser'altro che secondare con l'ordine de' giudizj e dei raziocinj l'ordine della natura esteriore e interiore,

già osservata. In ciò consiste l'ufficio principale del metodo. Questa parola viene da ὁδὸς (odos), *via*, e da μετὰ (meta), *tra* o *insieme*, quasi un cammino che trapassa da un punto all' altro della via continuatamente: significato che apparisce in μεθοδεύειν (metodeuein), *persequi*, proseguire. Talchè metodo, parlando in generale, s'immedesima con l'arte, di cui abbraccia tutte le operazioni, cioè l'osservare, l'imitare, l'inventare, distinguendosi solo da essa per ciò, che arte accenna più chi la possiede, metodo accenna più le attinenze con gli oggetti dell'arte stessa. In significato proprio, metodo dialettico è *ordine d' atti razionali e abituali, premeditato a fine di conoscenza*. Poichè la verità è *ordine d' entità conosciuto, l' imitazione dialettica* starà nel coordinare il ragionamento all' ordine della verità, o all' armonia dell' attinenze reali e ideali.

2. Come la vita corporea, così la intellettuale s'effettua per modo, che nulla v'è mai di separato; e se alla digestione concorre tutto il corpo, bene o male disposto, e poi la digestione buona o cattiva refluisce a tutte le membra, del pari a ogni atto della mente cospirano tutte le facoltà. E poi, ogni oggetto appreso ha molte relazioni con sè stesso e con l'altre cose. La percezione intellettiva degli oggetti reali è sempre unione di senso e d'intelletto, e quello che percepiamo è sempre complesso. Vediamo noi un colore? Qui avvi su' nostri sensi un' efficienza di cosa, esteriore a noi, un' estensione colorata, cioè un composto di parti, un che appartenente ad una sostanza, un che sentito dalla sostanza interna, ch'è l'anima

nostra, e che apprende con l'intelligenza l'entità di tutto ciò. È dunque una sintesi primitiva, un ordine di relazioni, quasi un'armonia di note musicali. Se poi viene in mente un'idea, una semplice idea, ci addimostra molte attinenze ideali: così, l'idea del punto è correlativa con l'idee di linea, di superficie, di solido. Anche l'idea indefinita dell'*essere* risplende per l'universalità sua d'indefinite relazioni possibili con ogni percezione, giudizio, raziocinio. A questa sintesi naturale degli oggetti deve corrispondere l'attività dell'attenzione, comprendendoli nella pienezza loro. La sintesi allora diviene attiva o volontaria; come una musica, che, sonandoci all'orecchio, noi vi attendiamo e la comprendiamo. Ecco perciò la comprensione primitiva, implicita più o meno quant'alle parti, ma che si volge al tutto d'una cosa e d'un'idea; come l'occhio cerca d'abbracciare tutta la figura d'un uomo, che per la prima volta ci viene dinanzi. Trascurata questa primordiale condizione, ogni discorso assennato e ogni Scienza vera è impossibile, perchè la verità è ordine d'entità.

3. Che atto succede? Per naturale tendenza cerchiamo distinguere ciò che abbiamo compreso confusamente; a quel modo che l'occhio distingue a poco a poco le parti d'un uomo, veduto la prima volta. Chi s'è trovato al come uno Scultore o un Pittore ritragga dal vero, sa quant'egli, dopo una guardata generale sul modello, s'affissi ne'contorni per tirare le linee principali, e quanto poi aguzzi la vista per delineare i particolari, e quanto s'accosti e scruti e ri-

torni a mirare ciò ch' è più minuto, più determinato, più individuato nelle fattezze. Per natura dunque si opera così; e così bisogna imitare con l'Arte dialettica. Da una sintesi primitiva passiamo all' analisi o alla distinzione; che può essere immediata, e mediata o *comparativa*. Il fanciullo suol chiamare babbo qualunque uomo che somigli un poco a suo padre, perchè la somiglianza comparisce tosto in idea, mentrechè le differenze richiedono più riflessione; l' occhio astrae o distingue, senza bisogno di confronto, il verde colore dell' erba, mentre gli altri sensi percepiscono l'altre qualità; un fanciullo, senza bisogno di confronti, si tocca la parte del corpo, dove senta un dolore: avvi, perciò, una distinzione o divisione astrattiva, formale, ideale, o della somiglianza dalle diversità; una distinzione materiale, o di parti e di cose, in realtà distinte; operata, l' una e l' altra, immediatamente o per natura. Ma indi, perfezionata la riflessione, si distingue per confronti; come il fanciullo, che poi distingue il padre da tutti gli altri, l'uomo dagli animali, una specie d' animali da ogni altra, le cose animate dalle inanimate: c' è, dunque, una distinzione o divisione comparativa e che si fa da tutti gli uomini. Ora, ogni buon discorso e la Scienza debbono imitare quello che si fa per natura, distinguendo ciò che abbiamo compreso, e porvi la diligenza che mette l' Artista buono nel discernere le differenze del suo modello.

4. Ma proseguiamo nell'esempio degli Artisti; opportuno, chè tutte le arti, differendo, si somigliano,

anche l'Arti del disegno con la Dialettica; nè scienza di verità può darsi senz'arte di bellezza, cioè senza perfezione di forma conveniente. Che cosa vediamo fare allo Scultore, quand'egli ha modellato le parti principali e poi giù giù viene plasmando i particolari? Egli, ogni tanto, si tira indietro e guarda discosto la sua opera. Ciò fanno anche i Pittori, disegnando e colorando. E perchè? Fanno così, per comprendere in un'occhiata il tutto, non più confusamente, com'allora che si tiravano i lineamenti all'ingrosso, ma distintamente; cioè considerando se le parti armoneggino col tutto e il tutto con le parti. È dunque una sintesi *secondaria* o *finale*, succedente all'*analisi* o *distinzione*, a cui precede la sintesi primitiva. Questo è il cammino naturale della ragione, imitato dal cammino della riflessione meditata, e però dal metodo delle Scienze. Compresa indistintamente la totalità del soggetto, su cui meditiamo, si distinguono con puntualità fedele i rispetti delle cose, i rispetti dell'idee, e il tutto si ricongiunge nell'intelletto, senza togliervi nulla, senz'aggiungervi nulla; ma recandovi solo un ordine distinto, chiarezza ed efficacia. Così l'Anatomista considera le parti del corpo nell'ordine dell'organismo; il Fisiologo, le funzioni nell'ordine della vita animale; lo Psicologo, le facoltà nell'ordine della vita interiore; il Metafisico, le idee universali nell'ordine della conoscenza; il Matematico, le dimensioni e i numeri nell'ordine della quantità; lo Storico, i fatti nell'ordine delle cagioni e del tempo; qualunque Scienziato, le dottrine particolari nel sistema intero.

5. Per tal modo s'imita la natura con l'arte, osservando la sintesi primitiva de' fatti e delle idee, distinguendo ciò che in loro è distinto, e comprendendo con sintesi distinta e finale ciò che in loro è veramente unito. Che cosa imita ogni arte? Ciò che natura fa, le sue leggi, *l' ordine suo*. La suprema legge dell' ordine, o la Dialettica universale, consiste *nella somiglianza e varietà de' termini uniti e contrapposti*. Però l' analisi distingue il simile e il diverso; la sintesi gli unisce e li contrappone. Proprio è una Musica di natura, di scienza e d' arte. Il Martini, celebre maestro di quella Scuola bolognese, ond' usciva il Rossini, nella *Storia della Musica* (tomo I, cap. 1) notò, che tre sorte di Musica furono distinte dagli Antichi, *mondana, umana, stromentale:* mondana, cioè l' ordine degli astri e della terra; umana, cioè l' ordine delle nostre facoltà e degli atti loro; stromentale, o l' ordine de' suoni e delle voci, ossia la Musica propriamente detta. La Musica è universale, perchè ogni cosa è nell' ordine; l' ordine poi è di cose moltiplici, somiglianti e diverse. Aggiunge il Martini, tre Musiche potersi distinguere: una, che muove e alletta mediante i sensi, ma della quale non sappiamo concepire l' interne ragioni o proporzioni, così è il canto degli uccelli; altra, che muove e alletta mediante l' intelletto, e che sta nella *intellettuale ragione e proporzione de' numeri;* un' ultima, che muove e alletta ad un tempo i sensi e l' intelletto, cioè la Musica stromentale, o l' accordo de' suoni e delle voci, perchè da essa vien dilettato l' orecchio e di essa s' intendono le proporzioni, rappresentate col numero. Dagli Antichi

e da un famoso Maestro di Musica prendiamo dunque autorità di chiamar Musica intellettuale il metodo, che, imitando la Musica dell'universo e rassomigliando alla Musica stromentale, procede con legge dialettica; poichè accorda gli atti della riflessione con l'ordine naturale dell'intelletto e delle cose.

6. Più, nell'Opera citata (tomo I, diss. 2ª: Bologna, 1727) il Martini, distinguendo *armonia* da *melodia*, scrive così: « Melodica (*nominerò*) quella *relazione* che gl'intervalli vicendevolmente tengono nella » Melodia; ed armonica l'altra che gli stessi tengono » nell'Armonia.... Le combinazioni (*degl'. intervalli*) in » una serie di suoni successivi costituiscono la Melodia; posta l'una contro l'altra (*serie*), costituiscon » l'Armonia, cioè il concerto, che altro infine non è » se non il contrappunto. Da ciò ne deriva; che gl'intervalli nella Melodia non hanno tante *correlazioni*, » quante gli stessi ne avranno nel contrappunto; poichè in questo, oltre le correlazioni che tengono » gl'intervalli fra loro in ogni serie o sia parte musicale, tante tosto ne acquistano, quanti sono gl'intervalli d'altra serie e parte musicale, a cui l'udito » praticamente può paragonarli. » Nella Musica, dunque, non altro si tratta che d'ordini successivi per la Melodia, e di coordinamenti o d'accompagnamenti per l'Armonia, e perciò sempre di *relazioni* e di *correlazioni*, com'abbiamo sentito chiamarle dal valente Maestro e Scrittore. Così va precisamente nell'Arte dialettica, o nel metodo che imita la natura: si dà un *contrappunto razionale*, che ordina l'idee in *relazioni*

melodiche o successive, *concertando* poi le serie melodiche in *correlazioni* d'armonia, onde risulta la pienezza del sapere. Nella Filologia comparata, per esempio, si schierano le leggi principali d'una lingua, poi d'altra, poi d'altra, e tutte si paragonano fra loro; nella Storia, filosoficamente indagata, si schierano i fatti politici, i civili, i morali, i materiali, e tra loro si raffrontano; nella Giurisprudenza filosofica si schierano e si raffrontano fatti, bisogni, leggi d'una specie, fatti, bisogni, leggi d'altra specie, per averne compimento di scienza e di pratica. In ogni Scienza, poi, si cerca distinguere da' fatti e dall'idee, nella moltiplicità degli ordini loro distinti, un'idea principale, che serve di confronto a coordinarli nel sistema. Il Filosofo, per esempio, esaminate le relazioni nell'intelletto e nella realtà, sorge al concetto dell'*ordine universale*, o delle *relazioni universali*: concetto, che gli serve poi di fondamento, di criterio, di metodo, di risultamento finale: di *fondamento*, perchè il soggetto suo è lo studio di queste universali armonie; di *criterio*, perch'egli, finchè non abbia scoperto l'universalità delle correlazioni, non afferma niente; di *metodo*, perchè coordina sempre il discorso con la detta universalità; di *risultamento finale*, perchè la Scienza, che risulta da questi criterj e da questo metodo, è l'esplicita conoscenza dell'ordine di quel soggetto universale.

7. Poichè nello scrutare un ordine di relazioni consiste il metodo di ogni Scienza, e poichè l'ordine importa termini distinti e uniti, accade che il metodo

soglia chiamarsi *analitico* se distingue, *sintetico* se unisce. Ma badiamo, se nell'ordine non può separarsi nulla, benchè tutto si distingua, similmente nel metodo non possiamo separare l'Analisi per modo assoluto dalla Sintesi, o viceversa. Potrà un metodo chiamarsi analitico, se l'Analisi prevalga, come in Fisica, dove si procede da' particolari, cioè da' composti, al generale, cioè a idee più semplici; potremo invece chiamarlo sintetico, se la Sintesi prevalga, come in Geometria, dove si procede dagli assiomi e da' teoremi più semplici a' più composti; ma separare l'uno dall'altro non è possibile mai, giacchè pur distinguendo si unisce, come il Fisico nelle classificazioni, e unendo si distingue, come il Geometra fa delle figure, degli assiomi, de' teoremi, de' problemi, de' corollarj, e delle varie correlazioni fra le parti d'una figura. Quando si volle mettere dall'una parte un metodo solamente analitico, dall'altra un metodo solamente sintetico, allora riusciva impossibile determinar bene le proprietà de' due metodi; e il Galluppi, di sempre onoranda memoria, ce ne dà l'esempio, quando afferma, metodo sintetico esser quello che passa per dimostrazione *dal noto all'ignoto*, quasichè all'ignoto possa procedersi d'altronde che dal noto. Indi ancora sorsero infinite dispute, come tra gli Psicologi del nostro tempo e gli Ontologi, prediligendo questi un considerare assolutamente compositivo e tutt'insieme, quelli un esame analitico de' fatti e delle idee. Sia detto con la debita riverenza d'uomini celebrati: porre la Sintesi senza esame analitico, è quasi udire un discorso in confuso, in dormiveglia; porre l'Analisi

senza l'esame sintetico, è quasi udire una parola e poi addormentarsi, e dopo, risvegliati, udire un'altra parola, e addormentarsi di nuovo, e di nuovo risvegliarsi, senza mai ricavare il costrutto.

8. Chi separa i due metodi, cade in gravi errori, perchè non imita la naturale armonia dell'intelletto e delle cose. Quali errori per l'Analisi eccessiva? Un vedere solo in parte, cioè falsamente. Possiamo noi sapere, ad esempio, che cosa è l'uomo, quando ci fermiamo all'analisi sminuzzata delle sue facoltà e de' loro atti, senza guardarne l'interiore coordinamento e le loro universali manifestazioni nella storia, ne' linguaggj, ne' proverbj, nell'arti, nelle credenze? Potremmo noi sapere che cosa è il Diritto nella sua viva efficacia, quando con faticosa erudizione ci fermassimo ai frammenti del Gius Romano e del Germanico, od a' Codici odierni, senza levarci mai all'idea universale del Diritto, per paragonare con essa e coordinare la conoscenza del Gius positivo? Potrebbe aversi mai la Scienza degli Stati, esaminandone tritamente gli Statuti senza indagare le condizioni tutte che rendon possibili le tali o tal'altre forme di reggimento e le opportune loro mutazioni? Così non fa scienza in Fisica il minuzioso abito dell'osservare, se con Galileo e col Newton e col Lavoisier non sappiamo sorgere ad una legge più alta, cioè ad una Sintesi più vasta. Viceversa, il metodo solamente sintetico, non preparato dall'Analisi, procede per indovinamenti, per frettolose affermazioni, quasi in furia, e come per estro di Poeta improvvisatore. L'impeto di fabbricare teo-

riche, di dar formule dove si contenga l'alfa e l'omega dell'universo, quest'ansietà di premettere sentenze che dovrebbero essere lontane conclusioni, al magnanimo Campanella piaceva molto, e faceva ridere Galileo, contento di leggere via via il libro della natura. Distinguere con diligenza ogni cosa nelle sue parti e ne'suoi rispetti principali, ogn'idea nel suo contenuto e in ciò ch'essa richiama, ogni fatto in sè medesimo e nelle sue relazioni, tutto ciò stanca gli eccessivi celebratori della Sintesi; ma, senza ciò, v'ha sempre il *Deus ex machina,* o un *perchè immaginato e ignoto* a spiegare l'ignoto. L'Analisi sola è quasi occhio miope di Scultore, bisognoso d'avvicinarsi troppo al modello e alla creta, senza vedere le proporzioni del tutto; la Sintesi sola è quasi occhio presbite di Scultore, bisognoso d'allontanarsi troppo, senza vedere le particolarità determinate.

9. All'Analisi sola ch'è separazione, alla Sintesi sola ch'è confusione, deve sostitursi la comprensione, o il *metodo comprensivo*, essenzialmente cioè *comparativo,* che unisce i due modi e che può chiamarsi *metodo delle relazioni:* cioè, delle *relazioni* per ogni Scienza, delle *relazioni universali* per la Filosofia. Secondo la bellissima lingua dei Latini e la nostra, *comprendere* val più d'*intendere* (*comprehendere, intelligere*); benchè talvolta gli usiamo scambievolmente; ma, proprio, essi accennano due gradi d'intendimento. *Intende* una cosa chi n'ha qualche notizia; *comprende* una cosa chi, quanto si può dagli uomini, la intende appieno. Comprendere, quasi prendere insieme (*prehendere cum*)

è, non afferrare solo con la mente una parte o un' altra, sì la totalità d'un oggetto, e però le relazioni e correlazioni dell'oggetto con sè medesimo e con l'altre cose. Per esempio, la notizia popolare del circolo e del quadrato fa intendere la diversità di tali figure geometriche; ma il Geometra le comprende, sapendo *distintamente* le proprietà loro, e raffrontandole *unitamente*. Ancora, più o meno s' intende da ogni uomo civile la bellezza di una statua, ma solo la comprende l'Artista, o chi abbia l'intelletto e l'occhio esercitati. Talchè il metodo *comprensivo*, cioè pieno e perfetto, vuol significare qualcosa di più che il *sintetico;* giacchè sintetico sarà il metodo, in cui la Sintesi prevalga; ma comprensivo sarà il metodo, che, vero metodo, comprende Analisi e Sintesi ad un tempo, necessarie a intendere davvero l'ordine della natura. La Ricamatrice vede la sua tela, ne distingue i fili con l'ago, gli unisce col ricamo, unisce i ricami, circonda di ricamo gli orli della sua tela: ecco un' immagine graziosa del metodo perfetto. Un' immagine grande poi è un Melodramma, che si svolge dalla sinfonia; un' immagine più grande ancora è lo specchiarsi del cielo nell' oceano.

10. In ogni età la buona tradizione della Filosofia e d' ogni altra Scienza camminò per questa via di mezzo, tra gli eccessivi Analitici e gli eccessivi Sintetici. Che cosa erano i Sofisti e gli Empirici, a' quali s' opponevano Platone, Aristotele, Zenone stoico, e le loro scuole? Sminuzzatori d' argomenti e di esperienze. Che cosa erano gli Eleati e gl' Ionici, a' quali

non meno contrastavano le Scuole socratiche? Affermatori del tutto, senza indagine opportuna de' particolari e de' fatti. Che cosa erano nel medioevo i *Concettuali* e i *Nominali*, contro cui disputavano i Dottori della Filosofia cristiana, S. Bernardo, Alberto Magno, Sant'Anselmo, S. Bonaventura, S. Tommaso? Tritatori per modo, che ogni armonia di cose e d'idee e ogni relazione loro riducevano a sensazioni ed a nomi. Che cosa i *Reali?* Dommatizzanti d'universalità per modo, che ogni moltiplice varietà si confondeva in un'essenza reale unica. Nell'età nostra poi ci accorgiamo, piucchè in altra mai forse, di queste inclinazioni opposte: avvi chi divide ogni cosa; la Fisica in minuti esperimenti, la Filosofia in esami spicciolati di fatti, e la Fisica si separa dalla Filosofia, il ragionamento della Fede, o il contrario; evvi chi unisce talmente, da presumere che possa dedursi *a priori* l'Enciclopedia intera. Come la Pastorella sonnambula del Bellini, seguendo un disegno della sua fantasia, si leva dal letto e cammina, e passa il ponte pericoloso, ma di tutto il resto non s'accorge, chiusa in quei fantasmi; così succede agli analizzatori del nostro tempo, imprigionati nel cerchietto di poche idee. Ovvero, come agli uomini di sola teorica i fatti non corrispondono, così succede a' sintetizzatori odierni. Bisogna riprendere, anzi perfezionare piucchè mai la comprensione della Scienza, il metodo comprensivo, la via delle relazioni, quel contrappunto razionale del maestro Martini. Non separando l'inseparabile, distinguendo pur sempre tutto ciò ch'è distinto per natura, ecco gli accordi che possono rinnovare la Scienza e la civiltà;

ma non pare che noi siamo ancora ben desti all'armonie dell'anima e dell'universo.

11. Eppure avemmo fra noi un esempio illustre. Prima del Gioberti, l'Analisi con sagacità stupenda maneggiarono il Galluppi e il Rosmini: nè dico già, che fosse trascurata la Sintesi da loro, no; ma l'analisi de' fatti e de' concetti e l'induzione astrattiva in loro predominarono troppo talvolta. Succedette a quei due il Gioberti, nel paese più armigero d'Italia, più risoluto, più disciplinato. Quantunque, secondo il mio parere, il suo affermare risoluto che noi quaggiù *intuiamo senza figura e senz'enigma* Dio creatore, il suo dispregio dell'Analisi e del procedimento psicologico, un certo suo sentenziare dogmatico che par troppo scompagnato dalla Critica, qualche cosa di eccessivo in quasi tutt'i pensieri, e un certo rimbombo di stile, non debbano piacerci, nondimeno l'educazione più potente che mai la gioventù italiana ricevesse in quei tempi, per fermo il Gioberti la dètte: e noi siamo testimoni di quel fatto singolarissimo, che nessuno può negare, giacchè tutt'i miei coetanei sanno e ricordano bene il destarsi di tutta Italia nelle speranze di lui ed alla sua voce, che preparava nel 1848 le riforme del Pontefice, e le guerre d'indipendenza. Ora, dove stette il segreto di tanta efficacia? Prendiamo il suo libro *Introduzione alla Filosofia;* e vi troveremo, che intorno alla verità di Dio creatore si coordinano le Scienze, ogni Letteratura, le Arti, la Storia e l'universale incivilimento; e se prendiamo il *Primato,* vi troveremo, che intorno alle tradizioni civili e sacre d'Italia si

coordina tutto il nostro passato, il presente, il futuro: sicchè dal primo di que' libri si mosse l'abito delle armonie mentali, e dal secondo l'abito delle armonie pratiche od effettive. Si può censurare il Gioberti parte per parte, sì ne' filosofemi, sì ne' precetti politici; ma dell'ultimo risultamento, di quella valida scossa, di quell' indirizzo alla comprensione, noi testimoni non possiamo a lui negare il merito, e gliene dobbiamo riconoscenza, e lui mostrare ad esempio del quanto possano in idea ed in fatto la sapienza, il metodo, l'uso delle relazioni.

12. Il metodo comprensivo è perciò veramente dialettico e, a dir così, *dialogico*. Che cosa è il dialogo? Il comunicarsi de' pensieri fra due o più persone, affinchè la varietà e contrarietà di quelli possa terminare in accordo. Ma per che modo è possibile accordarsi? Non senza un alcun che di comune o di consentito; giacchè, quando in tutto contrarj, non può aversi un principio stesso che via via meni ad una conclusione accettata; ma invece, data una qualche identità di pensieri, le differenze e l' opposizioni vengono a reintegrarsi fra loro, perchè il troppo d' una parte compisce il difetto d' un' altra, e ciò che gli uni non vedono, è suggerito dagli oppositori; onde i pareri càpitano insieme ad una sentenza piena e comune. Anzi, quand' anche le opinioni sieno contradittorie, purchè non ostinate, incitano a guardare la verità da tutt' i suoi lati, e la riflessione si compisce nel suo esemplare ch' è l' armonia dell' oggetto. Ecco il perchè, non soltanto le Lettere, sì anche le Scienze, e

non soltanto la Filosofia, sì anche la Fisica, le Matematiche, la Teologia, da Zenone d'Elea e da Platone, da Cicerone e da Sant'Agostino, sin' a Galileo, al Leibnitz, al Malebranche, a scrittori più recenti, hann'usato il dialogo, ch' esprime in parole l' interna repugnanza e deficienza d' opinioni particolari, armonizzate nell' unità finale di una dottrina. Il dialogo esterno ha sempre un dialogo interno, che n'è forma; giacchè dentro la mente si propongono le difficoltà e si risolvono, s' esclude il negativo delle opinioni, s' accetta il positivo, che, unito naturalmente nelle cose, è riunito nel ragionamento; e però questa è forma che apparisce in ogni Trattato scienziale pur senza dialogo, come ne' libri d' Aristotele, di S. Tommaso, del Cartesio o del Vico; e apparisce in ogni orazione di cattedra, di parlamento, di pergamo, di tribunale. Nè deve recarci maraviglia, poichè questa medesima è forma (quantunque in modo differente) dell' universo, che i contrapposti unisce in armonia.

13. Ritroviamo la necessità del metodo stesso in tutte le Scienze, nell' Arti belle, nell' Arti del viver civile. Nelle Scienze. Così la natura dell'uomo, se non la consideriamo nell' integrità sua, nel suo triplice rispetto di razionalità individuale, di socievolezza e di religiosità, e benchè paiano sì opposti l' individuo e la società umana, il ragionamento e la fede, non può dalla Filosofia essere spiegata. La Fisica? E abbiamo il sistema dell' attrazione universale, il sollevarsi del pensiero da leggi minori a sempre più vaste, l' applicazione de' concetti matematici alla realtà

de' corpi; benchè all' attrazione sembri sì opposta la repulsione, a' fatti l' idee generali o astratte, all' idealità matematiche la contingenza de' fenomeni. La Filologia? Essa riceve incremento dal paragone de' linguaggj, non soltanto dissimili, ma quasi contradittorj. La Storia? E di questa, se non riscontriamo i fatti esteriori con la coscienza, le memorie degli avvenimenti con le lingue, le Leggi positive con le consuetudini, lo Stato con la moralità, benchè tutto ciò sembri di natura sì lontana da ogni confronto, non può intendersi la legge intima, o i perchè de' fatti umani. Tutte le Scienze adunque progrediscono, se ciascuna di loro s' inalzi man mano a comprensione più vasta di fatti e d' idee; e se tutte insieme si dieno aiuto vicendevole per via di confronti, tra Matematica e Fisica, tra l' esame della coscienza e la Storia dei popoli, tra la Scienza del pensiero e l' altre Scienze, che dal pensiero derivano tutte quante.

14. S' avvera lo stesso nelle Arti belle. Ognuna sta in accordo con sè, tutte in accordo reciproco. Quale l' accordo intimo? Tra l' idea e l' immagine; come tra l' idea di meditazione profonda e la testa del Machiavelli nella statua del Bartolini sotto gli Uffizj. Poi, tra il naturale e il soprannaturale; come l' idea di Dio negli sguardi e nella fronte del *Mosè* di Michelangelo. Poi, tra l' invenzione dell' ingegno e la imitazione della natura più eletta; come nelle composizioni di Raffaello al Vaticano, cioè il *Parnaso*, la *Disputa del Sacramento*, la *Scuola de' Filosofi*. È un accordo insomma, una mirabile misura, senza realismi

plebei nè accademiche frigidità, come in Omero, in Virgilio e in Dante, nel Ghiberti e nel Vinci, nelle fabbriche del Brunelleschi e del San Gallo. Quale l'accordo e l'aiuto reciproco? Una l'Arte del disegno, distinta nelle tre Arti, che perciò gli Artisti più insigni trattarono tutte insieme. Poesia e Musica si compiscono poi fra loro nel Melodramma e ne' Cantici religiosi. Tutte l'Arti s'uniscono fra loro; perchè la *coscienza*, di cui è rappresentazione immaginosa la Poesia, *dev' esprimersi nel disegno e ne' suoni musicali;* perchè il *sentimento*, esaltato indefinitamente dalla Musica, *serve all' esaltazione d' ogni estro;* perchè gli *aspetti visibili del disegno servono a determinare l'idea del Poeta e il sentimento della Musica:* e però l'Alighieri fu amico del pittore Giotto e del musico Casella (*Purg.*, II); Michelangelo studiò la *Divina Commedia;* il Mengs, prima di comporre le sue *Madonne*, s'ispirava in una dolce melodia; un Pittore greco, prima di scoprire la tela d'un guerriero, fece precedere una musica guerresca; e i dipinti di Raffaello possono dare quasi un ritmo educativo all' anima de'giovanetti, come pensò Alfonso Casanuova, napoletano, padre degli orfanelli, e che ornò gli Asili e le Scuole d'incisioni belle. Quest' amicizia dell' Arti non può essere alterata senza comune detrimento.

15. Lo stesso nell' Arti del vivere civile. Per esempio, la libertà non può stare nè concepirsi senza parti politiche: ma quando riescono esse di forza e d'utilità? Quando ciascuna di loro manifesti un bisogno vero del paese proprio, que' bisogni che tentano

d'esser'armonicamente soddisfatti; e quando le fazioni, comportandosi fra loro in modi civili, sieno pronte alla mutua e progressiva soddisfazione, senza gelosie puerili o crudeli, e senza un respingersi gretto e pedantesco; se no, il trionfo d'un partito (come oggi si dice) non può durare, non trovando da sostenersi nell'ordine delle necessità pubbliche e ne' fini reali della società umana. Che cosa era, per esempio, la libertà procellosa de' Comuni, riprovata dal Machiavelli, dal Giannotti e dal Guicciardini? Un Governo mutabile di parti, anzichè un reggimento imparziale. Però essi rovinarono di licenza in tirannia. Del pari, quando si disputa intorno alle leggi od alle provvisioni, si suol guardare una parte sola e dire: ecco, facendo così e così, *gl' inconvenienti;* oppure da un altro lato: ecco gl' *inconvenienti* facendo nella tale o tal maniera; e si dimentica l'antico adagio: *adducere inconveniens non est solvere argumentum;* giacchè ai pericoli d'una parte bisogna contrapporre i pericoli d'ogni altra parte. Per esempio, a' danni possibili dell'autorità paterna nell'istruzione libera bisogna contrapporre i danni certi del minorare con l'istruzione obbligatoria l'autorità domestica, su cui riposano gli Stati, e che naturalmente li precede. Sicchè l'Arte politica è anch'essa un metodo d'armonie.

16. Concludo: l'imitazione della natura, mediante la riflessione, si fa col metodo comprensivo, che dall'attenzione sopra la sintesi primitiva viene all'analisi, e da questa poi alla sintesi secondaria o riflessa, ed è quasi contrappunto intellettuale; metodo delle

relazioni, non compositivo solamente, non solamente resolutivo, sì comprensivo d'ambedue, quasi dialogo che, distinte le opinioni varie, le accorda; comprensione armonica, che rende potenti e feconde le Scienze, l'Arti del bello e il vivere cittadino. Quasi capitano, che prima di muovere battaglia sale sopra un'altura e considera il campo da ogni lato, perchè meglio si dispieghino sotto gli occhi suoi l'ordinanze dell'esercito; così la distinzione dell'Arte dialettica è un vedere le parti nell'ordine intero. Cercando le relazioni di natura e d'arte, imitando quelle con queste, allora soltanto si giunge alle cose grandi; come, seduti sulle spiagge del mare, noi miriamo sull'infinita distesa dell'acque viaggiare a lontano porto le navi che, governate dal timone, si muovono per urto di venti o di vapori; ond'il mare, che divide gli uomini, ora gli avvicina; il flutto che gl'inghiottisce, li sostiene; e i venti e il fuoco e l'acque obbediscono a' fini dell'intelletto.

CAPITOLO XIX.

L'invenzione dialettica.

SOMMARIO.

1. Che cosa è l'invenzione scientifica, o che cosa è la Scienza com' ordine meditato di conoscenze. — 2. Si comincia dalla comprensione dell' oggetto per una definizione nominale; — 3. poi si viene all' analisi con la divisione, — 4. con la tèsi e con l'antitesi, con la prove *dall' assurdo*, e con l' eliminazione; — 5. finchè si giunge alla definizione dialettica, che può essere o intrinseca o per via di sole relazioni. — 6. Poscia, passando alla sintesi, abbiamo l'ordine induttivo e il deduttivo. — 7. Tutto questo mirabile ordinamento è una ricerca *delle ragioni*, e uno spiegare per esse; onde gli Antichi dissero che saper vero è un sapere per le cagioni; — 8. cioè per principj; — 9. e questo s' avvera nella teorica degli universali, — 10. e nella Scienza dell'uomo, dell'universo e di Dio; — 11. s' avvera nelle Scienze civili e storiche; — 12. nelle Matematiche, — 13. e nella Fisica. — 14. Indi si spiega l'invenzione degli stromenti e delle macchine; — 15. come altresì la ipotesi e l'intuizione dottrinale. — 16. Sunto.

1. La verità è ordine d'entità conosciuto, perchè la natura è ordine di cose, e la conoscenza è ordine coordinato alla natura. Osservare quest' ordine di natura negli oggetti e nel pensiero, imitare poi *riflessivamente* l' ordine stesso, conduce all' invenzione dialettica, ch' è il resultamento dell' osservazione attenta e dell' imitazione retta. In che sta dunque la

invenzione dialettica? ***È la ordinata notizia, riflessivamente, o meditatamente acquistata, dell' ordine di verità.*** Conoscere, riflettendo, le relazioni delle cose, le relazioni dell' idee, le correlazioni tra loro, permodochè sia esplicitamente avvertito qual' è l' ordine reale e l' ideale, questa chiamasi *Scienza*. Difatti, si avverte allora la relazione tra una conoscenza ed un' altra, e quella perciò serve di ***ragione*** a questa; e così di mano in mano si fa un ordine riflessivo di conoscenze. Anche il popolo ha conoscenza, ***non solo razionale***, dove la ragione sta implicita, ***sì ragionata***: così, se un fanciullo interroga il padre sul perchè il troppo cibo nuoce alla sanità, questi risponde: ***perchè è più del bisogno***; nella quale risposta s' acchiude di certo una cognizione ragionata, dove la conoscenza del nuocere il cibo soverchio ha esplicita la ragione sua nel conoscere l' attinenza fra il naturale bisogno e una certa misura d' alimenti. Ma quando poi con riflessione accurata s' intenda un ordine vasto di conoscenze, relativo ad un oggetto, come un Trattato di Fisica o di Psicologia o di Matematiche, allora evvi la Scienza nel suo proprio significato, giacchè a ciò si richiede l' abito perfetto di riflettere intorno alle ragioni delle cose. Or quest' ordine di ragionamenti, che vanno di conoscenza in conoscenza per le relazioni loro, è proprio l' invenzione, anzi la fonte d' ogni altra invenzione; giacchè l' ***inventato*** si contrappone a tutto ciò ch' è naturale, ossia posto dalla natura, indipendentemente dall' opera volontaria dell' uomo. S' inventa un che nuovo per via di ragione e di libera volontà: di ***ragione***, e s' esclude così l' opera dell' istinto,

come i nidi degli uccelli; di *libera volontà*, e s'esclude così ogni atto necessario razionale, come la percezione intellettiva; mentrechè l'ordine de' ragionamenti procede da libera riflessione, com' ogni Scienziato sperimenta in sè stesso, dandosi alle Scienze per libera scelta d'un fine premeditato. Vediamo quali sieno le parti principali dell' invenzione dialettica, e quale l'ordine intero; effetti ammirabili della vita intellettiva.

2. Il primo atto dell' imitazione dialettica vedemmo essere l'attenzione sopra la sintesi primitiva, cioè *sulla totalità dell' oggetto*, e *sulla totalità degli atti di nostre facoltà, relativi all' oggetto*. Come potrebbe mai, per esempio, scoprire il Filosofo le leggi del ragionamento, se non volgesse l'attenzione dentro di sè ad un ragionamento qualunque, considerandolo nel complesso de' suoi atti? O come il Fisico potrebbe mai scoprire le leggi ottiche, senza badare ai fatti della illuminazione, dove poi egli distingue i colori e le attinenze matematiche fra l'occhio e la luce? Ora, questo comprendere l'oggetto e gli atti soggettivi, osservando e riflettendo, produce una talquale definizione dell' oggetto stesso; un definire preparatorio, di cui la definizione propriamente detta è il finale risultamento. Che cosa mai significa definire? Non altro che un porre i confini o i limiti. E siccome il disegno val quanto definire, o porre i confini d'una cosa visibile, può dirsi, viceversa, che la definizione è *il disegno d' un' idea*. Di quale idea? Di quella, per cui conosciamo un oggetto: come si vede nelle defi-

nizioni della Geometria. In quel modo che il Geometra disegna visibilmente un circolo sulla lavagna, così mentalmente lo disegna, e universalmente, quando lo definisce: circonferenza, i cui punti hann' eguale distanza dal centro. Prima di trovare definizioni precise, sì nella Matematica, sì nell' altre Scienze, gran tempo ci volle, perchè ciò richiede l' analisi o la distinzione accurata de' concetti; ma una definizione preparatoria si richiede sempre, giacchè non potremmo discorrere d' un oggetto qualunque, se in alcun modo la mente non avesse compresa la totalità di esso, distinguendolo da ogni altro. Questa definizione, pertanto, è quella che da' Logici vien chiamata *nominale*, onde ogni ragionamento (secondo Aristotele) comincia; talchè si principia dallo spiegare il significato, che diamo generalmente al nome di un tale oggetto: così, per definire l' uomo avanti d' aver fatto l' esame degli atti e delle facoltà interiori e delle relazioni fra queste ed il corpo, si considera che cosa s' intende col *nome* d' uomo, e si trova significare un' anima ed un corpo, un che simile agli animali bruti, un che superiore ad essi e capace d' atti che agli animali non sono possibili, cioè di pensiero e di libertà. Solamente in progresso si determina più breve quest' idea col definirlo: *animale ragionevole*. Quindi, la definizione del nome val quanto una certa descrizione delle proprietà, più o meno esplicitamente intese nel significato d' un vocabolo. Vedasi necessità d' usare con proprietà i linguaggj a tutte le Scienze necessarj, perchè quella significa le *proprietà* di quegli oggetti, su cui meditiamo.

3. La definizione di nome, perciò, comprensiva dell' oggetto, è la prima parte dell'ordinamento scienziale. A questa succedono le parti, procedenti dall'*analisi*, o la distinzione. Bisogna distinguere l'oggetto nelle sue parti e ne' varj suoi rispetti, bisogna paragonare, bisogna fare molti giudizj comparativi; perchè, se il Botanico prima di porsi alla Scienza deve sapere che cosa significhi pianta o vegetabile; se il Fisiologo deve anch' esso sapere che cosa significhi vita del corpo, o corpo vivente; se lo Psicologo ha una qualche notizia, per l' intima coscienza e per il significato comune de'nomi, di ciò che intendiamo per anima, per intelletto, per senso, per volontà; queste notizie, determinatrici dell'oggetto, e dove abbiamo da volgere l' attenzione, non bastano per fermo all' ordine scienziale; sì bisogna distinguere somiglianza e varietà de' vegetabili, somiglianza e varietà delle funzioni vitali, somiglianza e varietà de' fatti interiori: distinzione che vuole paragoni molti e diligenti. Allora noi troviamo le parti d' un tutto, e il divario dagl' individui alle specie, dalle specie a' generi, da' generi minori a' maggiori, e va discorrendo. Sicchè allora succede la *divisione dialettica*, nella quale si comprendono altresì le *classificazioni*. Divisione significa più propriamente le parti, in cui si distingue l'argomento che trattiamo; come distinguiamo la Geometria in piana e in solida. Classificazione, poi, è distinguere per somiglianza e per differenza le idee e le cose: per esempio, allorchè distinguiamo i fatti dell' uomo interiore in sensitivi, razionali e morali, o distinguiamo le specie e i generi delle piante nella Botanica, degli

animali nella Zoologia, dell'idee nell'Ideologia; sicchè, per lo più, le *classificazioni* servono anche di *divisione;* come in Psicologia parliamo de' fatti sensitivi, e poscia de' razionali, e da ultimo de' morali. Notiamo, che, formando le classi, s'ascende dal più composto al più semplice, ond'abbiamo un'analisi; ma, poi, dal più semplice veniamo alla sintesi o al più composto, per fare il sistema, ond'abbiamo la Botanica, la Chimica, e le altre Scienze tutte. Però le classificazioni, richiedendo esame lungo, si perfezionano lente, come per l' *Ornitologia* notò il Savi.

4. La distinzione inoltre dell'oggetto ne' suoi rispetti varj, e senza mai perdere di vista il tutto, ci dà la *tèsi* e l'*antitesi.* Tèsi (θεσις) val quanto *posizione,* cioè porre colla nostra mente un oggetto; *antitesis* (da αντι, contro, e θεσις) val quanto contrapposizione, cioè un porre con la nostra mente un che contrario. Il Kant le reputò antinomie (αντι e νομος, legge), o leggi contrarie della ragione; onde poi l'Hegel stimò che la ragione stia sempre fra' contradittorj. Ma ciò è assurdo, perchè una legge naturale non può contraddire ad un'altra; non essendo altro la legge che ordine degl' enti. Fatto è, invece, che la tèsi e l'antitesi nascono da' rispetti varj d'un oggetto medesimo, e l'Arte dialettica sta nel mostrare che i detti rispetti sono contrarj e armonici, ma non contradittorj. Per esempio: la volontà è libera? Sì e no: necessitata nel tendere al bene, libera nel determinarsi tra un bene e l'altro. Il cittadino è libero? Sì e no: suddito alla legge, libero da ogni volontà d'uomo. Ad ogni tèsi,

perciò, bisogna contrapporre l' antitesi, affinchè vediamo l' integrità dell' oggetto in ogni rispetto suo, e affinchè intendiamo l' origine degli errori e sappiamo confutarli. Di qui procedono le dimostrazioni dall' *assurdo*. Addurre inconvenienti non è risolvere gli argomenti; come, libertà civile, religione, onore, producono guai, dunque van tolti: argomento falso, perchè non risguarda l' altra parte, cioè i danni sostanziali, anzichè accidentali, del togliere tutto ciò; ma l' argomento *ab absurdis* consiste, viceversa, in dimostrare che un giudizio contraddice a verità certe, come l' Ateismo contraddice al titolo assoluto della Legge morale; e allora i contrarj li distinguiamo dai contradittorj. E anche dall' analisi procede l' *eliminazione*. Si distinguono e s'enumerano le cagioni o l'altre relazioni d' una cosa, e, o s' escludono tutte, fuorchè una, dacchè tutte, fuorchè questa, si vedono repugnare o *contraddire* alla cosa medesima; oppure, dopo aver fatta l' enumerazione, s' esclude che ciascuna spieghi la cosa, perchè *concorrono* tutte insieme: così, escluso che maggiori o minori sieno due angoli con un terzo, resta l' eguaglianza; o, escludendo le varie cagioni del galleggiare alcuni corpi, Galileo concluse la vera; e il Medico, massimamente la Scuola del Bufalini, elimina cagioni e sintomi e rimedj per conchiudere qual sia l' infermità; ovvero, provato che la sola libera volontà, nè il solo clima, nè la sola schiatta, nè solo i Governi, nè tuttociò insomma che si dice intrinseco all' uomo e tuttociò che si dice estrinseco, o l' ambiente, dimostrano singolarmente il perchè de' fatti umani, bisogna ricorrere alla loro totalità.

5. Ecco, adunque, le parti principali dell'Analisi: divisione, classificazione, tèsi e antitesi, prova dell'assurdo, eliminazione. L'Analisi conduce alla Sintesi finale, come la salita d'un monte conduce alla vetta, da cui possiamo dominare con l'occhio il monte stesso e le altre cose tutte intorno. La cima del pensiero è un'idea suprema, trovata per analisi, giacchè l'abbiamo dovuta distinguere da ogni altra idea; ma quella è il principio d'ogni sintesi, perchè vien poi a collegare ogni altra idea nell'ordine razionale. Qual sarà dunque la detta idea? Non altra che dell'oggetto, su cui cade il ragionamento e la Scienza. È la medesima idea, che fu innanzi definita e delineata, cercando il significato del *nome*, ma che ora ci apparisce nitida e scolpita. Ecco la definizione propriamente detta. Più cose dobbiamo qui avvertire. Prima, tutte quante l'idee, che man mano si trovano con l'esame, noi quasi le definiamo, perchè dobbiamo esaminarle preciso, e vederne i lineamenti: e nulla perciò tanto s'oppone alla ragione dell'uomo, quanto un ragionare o parlare indefinito, come s'usa odiernamente. Poi, la definizione precisa dell'oggetto d'una Scienza è dunque l'idea che troviamo ultima, e dopo lunghissimi e faticosi lavori dell'intelletto, perchè si tratta di rinvenire un'idea suprema, sgombrandola da tutto ciò che non è dessa e determinandola breve, cioè nell'essenza sua semplice e schietta: e nulla perciò repugna di più alla Scienza, che il definire *a priori*, senza un esame accurato. Altresì, non sempre si può avere la definizione logica o formale *per genere prossimo* e *per differenza specifica,* di cui

parla ogni Trattato elementare, come dicendo: l' uomo è animale (genere prossimo), ragionevole (differenza specifica); perchè non sempre la differenza d' una cosa in sè medesima può vedersi, nè sempre v' ha un' idea composta, nè sempre l' oggetto è determinabile in sè stesso. Allora si definiscono le relazioni dell' oggetto con altre cose. Qual mai è la differenza intrinseca della verità, della bellezza e del bene? Nessuna, perchè non altro sono che l' ordine dell' entità. Ma questo differisce per le relazioni con l' intelletto, sicchè o si conosce, o s' ammira nell' essere suo perfetto, o si ama com' ordine di fini. Qual composizione mai nell' idea di sensazione e di punto? Nessuna: ma il punto si definisce per le sue relazioni, o come principio semplice dell' esteso; la sensazione per l' attinenze sue, dicendola una passione dell' anima per efficienza de' corpi sul corpo animato. Come determinare o definire l' idea di Dio, il quale non è genere nè specie? Ma si ricorre a' concetti correlativi, dicendolo: Ente necessario e prima causa dell' universo.

6. Definito chiaramente l' oggetto d' un ragionamento e della Scienza, il ragionamento e la Scienza si svolgono dall' idea di quello ben determinato. Questa è sintesi o composizione veramente. Finchè salivamo il monte, l' idea del monte non l' avevamo intera; ma saliti sul vertice, l' idea, quantunque intera, l' abbiamo confusa, perchè ogni parte che noi abbiamo veduta, non era ben' anche veduta nel tutto; bensì, scendendo, allora ogni parte che noi rivediamo, si ricompone chiara nel tutto distinto, perch' è un

rivederla e un riconoscerla. Così accade in ogni Scienza. Trovate le definizioni chiare dell' oggetto per l' esame analitico de' fatti e dell' idee, allora con quell' idea suprema ricomponiamo i fatti e l' idee nell' ordine loro chiaro ed intero. Così, veduto che la Filosofia è Scienza dell' *ordine universale*, allora noi evidentemente collochiamo tutte le parti e le nozioni principali della Filosofia, perchè riconosciamo che appunto l' entità in universale non altro è che ordine di relazioni, e la verità è ordine d' entità, e la bellezza è ordine di perfezioni, e il bene è ordine di fini, e che le parti della Filosofia consistono nel mostrare quest' ordini del vero, del bello e del buono nell' ordine universale dell' idealità e della realtà, della natura e dell' arte. Compito l' esame analitico e chiarito l' oggetto della Scienza, le classificazioni dell' idee e de' fatti procedono, così nella Filosofia, come nella Matematica e nella Fisica, dal più semplice al più composto; si discende dalle ragioni, o relazioni, o leggi più alte, alle inferiori, e si formano più limpidi allora i giudizj comparativi e i raziocinj (chè gli uni e gli altri sono una sintesi sempre, quelli di due idee, questi di tre idee e di tre giudizj); e finalmente si compone chiara la serie del ragionamento induttivo e del ragionamento deduttivo. Anche l' induttivo è sintesi, perchè quantunque l' induzione astrattiva proceda per analisi da' particolari alle specie, a' generi, tuttavia il raziocinio, che la presuppone, in sè medesimo è sempre deduttivo e però sintetico evidentemente; come un Medico, fatta l' enumerazione de' sintomi d' un malore, n' arguisce la specie, ossia

deduce ch' esso appartiene ad una specie già conosciuta.

7. Parti della sintesi finale son dunque la definizione dialettica, e l' ordine compositivo delle classificazioni, de' giudizj comparativi e del ragionamento induttivo e deduttivo. Ma che cosa ci proponiamo noi di conoscere nelle Scienze, e il cui conoscimento forma l' ordine intero d' ogni Scienza particolare, della Filosofia, o Scienza universale, e di tutta l' Enciclopedia? Evvi un antico aforismo, che dice: *vere scire est per caussas scire;* saper vero è sapere per le cagioni. Ad esempio, finchè d' un fatto non si sa la cagione, dicevano gli Antichi, veramente non abbiamo scienza del fatto, quantunque n' abbiamo notizia. E perchè mai? Perchè il fatto è allora, quanto alla nostra mente, segregato dall' attinenze con ciò che lo produce, nè quindi sappiamo spiegarne il perchè. Così, quando noi vedessimo un uomo che cammina, e non sapessimo che la sua volontà lo muove, percepiremmo bensì quel fatto co' sensi, ma ignoreremmo la sua natura, perchè non sapremmo che questo, derivando dalla volontà, si distingue perciò dagli altri moti della natura corporea e animata. E poi, la scienza di quel fatto si accresce, quand' io sappia l' ordine meccanico de' movimenti nelle parti dell' organismo, e ch' è una serie di cagioni, da' nervi a' muscoli, da' muscoli all' ossa. Ecco adunque ciò che intendevano gli Antichi. Si torna pertanto sempre al concetto che Scienza è saper l' ordine e le relazioni.

8. Ma dobbiamo avvertire che col detto aforismo la cagione si prende nel significato generale di *principio;* che significa ciò, da cui dipende un' *idea*, una *cosa*, un *fatto*, e la cui conoscenza ci spiega l' idea, la cosa, il fatto che ne dipende. Talchè principio significa non altro che *ragione sufficiente*, ossia il perchè razionale d'una conoscenza qualunque. Infatti, non sempre si tratta d' una cagione, propriamente detta. L' assioma dei Geometri, usato a spiegare un teorema, può forse chiamarsi una causa, in quel modo che i genitori producono i figliuoli? E l'anima, come sostanza de' suoi atti, è bensì il principio loro; ma può forse chiamarsi causa propriamente di questi, quasichè il pensiero, il sentimento, le volizioni, le producesse fuori di sè? A quella parola, dunque, può sostituirsi quest' altra: *vero sapere è sapere per un principio.* Ma perchè mai la sapienza degli Antichi e d' ogni tempo adoperò la voce *causa?* Nel significato universale di *produrre*, quantunque non sempre si parli d' un che prodotto *ad extra*, nè però d' un effetto a rigore di parola. Perciò si distingueva la causa in formale, efficiente, materiale, strumentale, occasionale, finale. Se io mi propongo un fine, produco certi atti: ecco il perchè si disse ciò causa finale. Se taluno mi rammenta un fine, io quegli atti li produco, ma colui m' è occasione di produrlo: ecco il perchè ciò si disse causa occasionale. Se io fo un disegno con la matita, l' idea del disegno mi fa produrre tal forma, e v' abbisogna la materia, ch' è il colore della matita e il foglio; più v' abbisogna lo stromento, ch' è la matita stessa; e io sono la causa efficiente. Chi conosce l' ordine di tutto

ciò, conosce per principj. E siccome ogni principio reale si converte, quant' all' intelletto, in idee, così, per il nostro ragionamento, tutti i principj sono *ideali*, cioè *formali* o *esemplari*, e son causa del ragionamento, perchè producono la conseguenza che ne dipende. Si principia dagli *assiomi* supremi, che sono l' affermazione d' idee universali, e si scende giù giù a' principj medj e ultimi d' ogni Scienza e disciplina.

9. Certo è una mirabile invenzione d' ordinamento razionale, coordinato all' ordine degli oggetti! Vediamolo brevemente in ogni dottrina, cominciando dalla Filosofia. Se il Matematico non sapesse gli assiomi della sua Scienza, perchè diremmo noi ch' egli non può avere scienza de' teoremi e de' problemi? Perchè gli assiomi sono causa o principio che risolve le dimostrazioni, entrando in ciascuna, com' idee più generali o esemplari. Se il Fisico ignorasse le proprietà generali de' corpi e gli assiomi dell' induzione, perchè diremmo noi ch' egli non può acquistare la Scienza de' fatti esteriori? Perchè la notizia delle proprietà generali entra in qualunque cognizione de' fatti corporei, e li spiega; e perchè gli assiomi del ragionamento induttivo (come, cause somiglianti, o semplici o composte, producono effetti somiglianti) sono principj o idee generali ed esemplari d' ogni raziocinio sperimentale. Similmente, l' idee universali della Filosofia sono causa formale d' ogni ordinamento scientifico, perchè entrano in qualsivoglia giudizio e raziocinio, e ne fanno conoscere la dipendenza. Sapere

vero è saper per principj, bisogna dunque conoscere i *principj universali*.

10. E poichè la Filosofia è Scienza dell'uomo, del mondo e di Dio nell'universale ordine loro, come sarà ciò un conoscere per principj, applicandovi l'universalità degli assiomi? La Scienza dell'uomo, in quanto egli è pensante, come dovrà essa procedere? Saper vero è sapere per principj, o per la relazione tra ciò che genera o che produce, e ciò che si genera o che si fa. Dagli atti dunque dell'umane facoltà, dalle sensazioni, da' pensieri, dalle volizioni, bisogna salire alle facoltà stesse che li generano; e inoltre, poichè tutti questi atti e queste facoltà son'ordinate fra loro, bisogna salire al principio che, unico, le collega in unione fra loro, cioè all'animo, all'interiore attività, al nostro *essere interno*. La Scienza del mondo, in quant'esso è oggetto della Filosofia, come dovrà ella procedere? Saper vero è sapere per principj, o per le relazioni di ciò, da cui dipende il generato e il fatto. Da' fenomeni dunque o dalle sensibili parvenze del mondo bisogna che ascendiamo all'entità delle sostanze, delle forze, delle cause; altrimenti a chi parliamo noi de' fatti, mentre il fatto presuppone ciò che lo fa, o l'intima sostanza, forza e causa degli enti creati? La Scienza naturale di Dio dovrà poi procedere così: poichè nessuna cosa, mentr'è principio a un ordine particolare di fatti, è principio dell'ordine universale, ch'è pure un fatto, devesi trovare questa causa, cioè scoprire il primo Principio, ch'è il vertice d'ogni Scienza, dacchè ciò spiega l'or-

dine intero. Sicchè allora, per l'universalità di quest'idee, s'ordina stupendamente la teorica del Vero, del Bello e del Buono, nell'ordine dell'intelletto e delle cose.

11. Lo stesso può dirsi di tutte le discipline civili e storiche, e perciò ancora delle filologiche, in cui si svolge particolarmente la Filosofia universale o la Scienza dell' uomo. Saper vero è sapere per principj. Or potranno mai fare a meno di ragionare per conoscenza di *cagioni* la Politica, la Giurisprudenza e la Economia Sociale, e tutto insomma quel cumulo di dottrine che tendono alla conoscenza e al perfezionamento del vivere civile? Ma poichè gli uomini naturalmente e volontariamente s' uniscono tra loro in Famiglie, in Comuni, in Provincie, in Stati, in Comunioni religiose, in attinenze scambievoli di commercj e d'industria, avendo sempre nell' animo un fine, e questo fine poi ha sempre attinenza co' bisogni della vita umana, con gli affetti e con le passioni, davvero non potremmo mai sapere nulla di Scienze civili, se per la notizia di queste cause interne non cercassimo di spiegare i fatti esterni e la legge del convivere umano. Que' Positivisti, che prescindono da esse, rendono la Scienza civile una parola vuota, o senza alcun valore. Similmente nella Storia se non moviamo dalla notizia delle cagioni, cercate già nell' interno dell'uomo e nell' esteriore apparenza de' fatti medesimi, e che rendon possibili allora le conclusioni vive, concrete, coordinate, riesce impresa non sperabile la critica de' fatti. Altresì nella Filologia: quantunque in luogo degli studj antichi e buoni d' umanità, informativi

dell' anima e del gusto, non debba mettersi quello che il Vallauri argutamente chiamò *aucupium syllabarum*, o la caccia dell' etimologie; tuttavia, come studio di lingue, certo essa va legittimamente in traccia de' principj o delle cause, cioè de' principj e dei progressi nelle trasformazioni d' un linguaggio e dei linguaggj fra loro.

12. Vediamo le Matematiche. Saper vero è sapere per principj. E che cosa fa egli un Geometra? Trovata per analisi dell' idea d' estensione l' idea di punto, egli, nel suo pensiero, fa per unione di punti la linea, per unione di linee la superficie, per unione di questa il solido; e via via genera con l' unione di tutto ciò le figure del triangolo, del quadrato, del circolo, de' cubi, de' conj, ec.; e quindi esamina le proprietà di ciò ch' egli ha fatto, applicando assiomi che servono d' unione a tutte le dimostrazioni. Or si potrebbe mai disconoscere che la Geometria è per principj d'idee generatrici e d' idee coordinative? Lo stesso in Aritmetica, che dall' unità, trovata per analisi nell' idee di numero e a cui è correlativa, poi muove per tutte le possibili relazioni di quantità, servendosi sempre di pochissimi e semplicissimi assiomi. Come negare, perciò, che l' Aritmetico non si valga di *cause* nel suo ragionamento? Ancora nelle Matematiche applicate. Quando le verità geometriche o aritmetiche, generaleggiate talvolta in formule algebriche, sono applicate dal Fisico per computare la quantità del moto, la violenza del moto, la direzione del moto, per esempio nel corso de' fiumi, e nel maneggio

delle leve o degli argani, allora il suo raziocinio non si restringe a dire: avvi la tale o tal'altra direzione del moto, avvi la tale o tal'altra intensità e quantità del moto medesimo, ma egli afferma che ciò deve procedere di necessità da certe condizioni e portare di necessità certi effetti; come dalla tortuosità d'un fiume s'argomenta la minore velocità del suo corso, e il più tempo che si richiede allo scemar della piena, e quindi la maggiore facilità delle inondazioni. Ancor qui, dunque, saper vero è sapere per le cause o per principj.

13. Restano le Scienze fisiche. Or v'ha in esse ancora, per conoscenza di cause, l'ordinamento come in ogni altra disciplina? Talvolta il coordinamento della dipendenza ne' fatti si vede chiaro, talvolta si vedono le somiglianze loro, e sempre apparisce la loro costante successione o il costante loro accompagnarsi. Ora, il coordinamento della dipendenza si scorge, quando *un legame intimo di forma e di moto* è palese: e in ciò consistono, per esempio, le parti veramente scientifiche dell'Anatomia e della Fisiologia; perchè se l'Anatomico solamente sappia descrivere le parti d'uno scheletro, non si reputa scienziato, bensì quando sappia il congegno dell'ossa, de' muscoli, de' nervi, de' ligamenti, per cui la forma delle parti è tale da potersi coordinare con l'altre, rendendo possibile la comunicazione de' moti vitali e il sostegno dell'animale; nè il Fisiologo, se sappia soltanto descrivere le funzioni di nutrimento e riproduzione, comuni anco alle piante, e le funzioni di relazione, cioè di sensività e di loco-

mozione, proprie degli animali, scienziato si presume, bensì quando conosca l'attinenze o dipendenze loro dagli organi ed il coordinamento dell'une con l'altre, sicchè tutto si colleghi, dalla digestione e dal formarsi del sangue, alla sua circolazione, alla nutrizione del corpo, alla formazione del seme generativo e all'escrezioni delle fecce e dell'orina. Si conosce allora per principj o per cause. Moltissime altre volte si determinano le specie secondo le loro proprietà costitutive. Or che cosa si cerca in queste classificazioni, nella Botanica, per esempio, dal Tournefort e dal Linneo, fin'a' due Jussieu e al De Candolle? Non i caratteri accidentali o le varietà della medesima specie, sibbene i caratteri fissi o più importanti. Dunque si cercano, non i soli fenomeni, ma dalla natura loro s'argomenta la natura delle cose, il principio de' fenomeni, la specie. La qual verità comparisce più chiara, considerando che le proprietà stesse vengono determinate, non solo per la forma esteriore, sì per attinenze di quantità e di causalità; così, diciamo che l'ossigeno è un elemento dell'aria nella proporzione d'uno a cinque, e ch'esso fa parte sostanziale di tutt'i composti organici, e ch'è necessario alla vita degli animali. Le specie vegetabili sono determinate per gli organi tutti, non soltanto pe' fecondatori e nè per la forma solamente. Dicasi lo stesso degli animali. La costanza de' fatti nella lor successione, o nell'accompagnarsi loro, ci palesa una legge. Se ciò può ridursi a verità matematica, e allora il conoscimento della legge vale quanto un conoscer la causa, come nell'Ottica; e se ciò non è possibile ancora o non è consen-

tito, come nelle affinità chimiche, nell'elettricità, nel calore, pur tuttavia v'è conoscenza di causa ***in virtù degli esperimenti***, dacchè noi, per certa guisa, rifacciamo i fatti della natura, costringendo il fulmine, l'elettricità, il calore, le affinità chimiche, a palesarsi nelle macchine, negli stromenti, ne' crogiuoli.

14. Appunto dalla notizia de' fatti per le loro cause derivano le invenzioni esterne degli stromenti e delle macchine. Allora, non solo avvi un ordine nuovo e interno di cognizioni ragionate, sì anche una cosa nuova ed esterna che si compone con artifizio, come il cannocchiale, la pila del Volta, la macchina elettrica, i telai, le macchine a vapore di terra e di mare, i fornelli chimici, e via discorrendo. Certamente, queste invenzioni possono talora farsi anche dai non scienziati, come succedette all'Occhialaio d'Olanda, e come a que' cinque *Lavoranti inventori*, su cui scrisse un libro utilissimo lo Smiles, e ch'è tradotto anche in Italiano (*Firenze, Barbèra, 1869*); ma primieramente si richiede a ogni modo un abito d'osservazioni per collegare i fatti tra loro, e i fatti ad un fine, cioè ad una causa finale; come l'Occhialaio predetto non avrebbe mai forse considerato l'ingrandirsi degli oggetti per via di due lenti, se non fosse stato avvezzo a lavorarle; nè avrebbe mai quel fatto risguardato com'utile alla vista, se l'arte sua non l'avesse abituato a questa connessione di giudizj e di opere: in secondo luogo, i non dotti riescono tanto più a tali invenzioni, quanto più partecipano di dottrina; come il Clement aveva con gravissime difficoltà imparato il

disegno, e, inoltre, fra le carte di lui si trovò una polizza d'ammissione ad un Corso di Fisica del professore Copland nel Collegio Marischal di Aberdeen, e, per certo, quel Meccanico fu nel 1812 e 13 dei più zelanti e assidui uditori (Ivi, pag. 66, 67, 68): infine, il maggior numero di queste invenzioni deriva da uomini scienziati o, almeno, dalle applicazioni di loro dottrine, come dalla Meccanica di Galileo vennero i progressi delle scoperte posteriori; e certo, dove la dottrina è più, ivi più s'inventa, in Europa e in America piucchè nell'altre parti del mondo, e, ora, più in Germania ed in Inghilterra, che in Ispagna o fra noi, che pur fummo inventivi sovranamente, quando primeggiammo nel sapere.

15. Saper vero è sapere per le cause o per principj, dacchè la verità è ordine d'entità conosciuto. E dall'apparire a noi quest'ordine in parte soltanto, argomentiamo che v'abbia ordine di leggi e di cause in tutto ciò che non le dimostra chiaramente, onde s'inventò l'ipotesi, cioè una supposizione (da υπο, sotto, e θεσις, posizione); supposto, che, verificando, si converte in tèsi, come s'è verificata l'ipotesi dell'attrazione universale. Ma intanto, questo graduato verificare de' supposti cagiona il progresso indefinito d'ogni Scienza e d'ogni Arte. La maggior maraviglia poi dell'inventiva razionale sta in quella che oggi si chiama *intuizione;* cioè una rapida occhiata dell'intelletto, mosso da impulsi che talvolta sono arcani all'intelletto stesso, e talora esso li conosce in confuso, ma non sa pigliarne chiara consapevolezza; una

veloce occhiata sopra l'ordine intero di molte idee, che dipendono da una verità, la quale n'è come il centro ed il principio. Qui non si tratta d'ipotesi, propriamente detta, perchè in questa evvi un supposto che può verificarsi o no; mentre nell'intuizioni predette splende con certezza, quantunque in confuso, la necessaria superiorità d'un concetto, a cui debba raccogliersi tutto un ordine dottrinale. Così, chi studia i libri del Vico, si accorge del suo andare più e più perfezionando il proprio concetto, ch'egli anzi lasciò con molte imperfezioni; ma il concetto medesimo, nell'essenza sua, del dipendere dall'interiore natura umana l'ordine di tutti i fatti umani, che però tutti s'illustrano a vicenda, lingue, istituzioni, leggi, avvenimenti, arti, ciò apparve in lui come una subitanea comprensione confusa, certa, infallibile, e che gli studj posteriori vengono più e più a rischiarare. Similmente, dato che l'entità è ordine, e che la verità è ordine d'entità conosciuto, e che bellezza e bene si convertono con la verità, splende confusamente al pensiero la correlazione armonica di questi ordini loro in un ordine solo, che certamente troverà poi per l'Analisi un degno svolgimento e per la Sintesi la comprensione distinta e finale.

16. Così l'Arte dialettica, com'ogni Arte, osservando imita, e imitando inventa. Volgendo l'attenzione sulla sintesi primitiva, scopre le definizioni nominali, che comprendono indistintamente l'oggetto; inventa pur con l'analisi della sintesi primitiva le divisioni, le classificazioni ascensive, la tèsi e l'anti-

tesi, le dimostrazioni dall'assurdo, l'eliminazione; inventa, con la sintesi finale di quest'analisi, la definizione dialettica, l'ordine induttivo e il deduttivo: e questi ordinamenti formano la Scienza, ch'è sapere vero per le cause o per via di principj, così la Filosofia e le Scienze civili e storiche, com'altresì la Matematica e la Fisica; e in tal modo si giunge all'invenzioni esteriori, all'ipotesi e all'ampiezza delle intuizioni dottrinali. Ecco la fecondità potente della vita intellettiva.

CAPITOLO XX.

Il fine dell' Arte dialettica.

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. Connessione logica. — 3. Che stato dev' essere quello di chi cerca la verità, — 4. e difetti che bisogna evitare. — 5. Si può errare in ciò per leggerezza, — 6. o per una preoccupazione. — 7. Chiarezza, — 8. e difetti da evitarsi. — 9. Errori che procedono da leggerezza, — 10. e da preoccupazione, prendendo per chiaro ciò che non è. — 11. Certezza; — 12. e difetti evitabili; — 13. badando anche in ciò di non errare per leggerezza d' assensi — 14. e per qualche preoccupazione, stimando che sia certo l' incerto, e viceversa. — 15. Connessione, chiarezza, certezza, non possono realmente trovarsi che nella verità. — 16. Si conchiude: che fine d' ogni Scienza, e perciò anche della Filosofia, non è di dare a noi, quasi mancanti d' ogni ragionevole conoscenza, un primo conoscimento della verità, sì l' ordine riflesso della conoscenza e della verità; e poi, che l'Arte dialettica è altresì un abito morale; e ancora, che l'abito del parlare meditato giova molto all'ordine del pensare ragionato e retto.

1. A compire l' esame circa l'essenza dell'Arte dialettica ci resta il fine di essa o il Vero. Poichè l'Arte predetta è osservazione imitativa di *natura* e inventrice a fine di verità, io della *natura*, ch'è l' esemplare osservato e imitato, discorsi nella teorica degli universali e ne' quattro Capitoli sulla materia e sulla forma del conoscere. Ho discorso poi dell' osserva-

zione, dell'imitazione, dell'invenzione. Non resta dunque che il fine proprio, a cui si volge l'Arte dialettica. Chi, camminando, tende ad un fine con tutto l'animo suo, va via spedito e diritto, e giunge sicuro e in tempo; ma il contrario succede a chiunque si ferma per via, o mettesi a guardare in qua e in là, e prende tragetti torti e intrigati: queste sono le immagini opposte, o di chi adopera l'Arte del ragionamento per il fine genuino, o di chi vi frammette fini stranieri.

2. Or dico, che, all'intento della verità, bisogna che l'animo discorra dentro di sè, quasi parlasse ad un altro uomo, che vuol'essere ammaestrato, anzichè lusingato. Siccome, parlando ad altri, questi non hanno le nostre passioni, così dobbiamo, nel cercare e dimostrare la verità dentro l'animo nostro, spogliare noi di noi medesimi, quasichè fossimo ascoltatori estranei d'un ragionamento, e perciò disposti a giudicarne secondo la sostanza delle ragioni, non secondo il piacere o il dispiacere nostro. E inoltre, fra noi e noi andiamo franchi talvolta: capire un po' più o un po' meno, entrare più o meno nell'essenza d'un argomento, averne certezza o no, la è una partita che dobbiamo stacciare con noi medesimi, e nessuno suol'essere creditore troppo austero di sè stesso; ma, quando parliamo ad altri, allora, avendo noi un altro creditore, o meglio, un giudice, procuriamo di ben collegare l'idee e i giudizj, affinchè dal collegamento venga chiarezza, e indi certezza: effetti, che pertanto cercheremmo nell'intima coscienza, quando ragionassimo a noi, come parlando ad ascoltatori spassionati, e verso cui ab-

biamo il debito di parlare con ordine, lucentezza, persuasione. Uno, *estraneo a' nostri affetti*, non direbbe mai: le tue parole m'han dato il filo della cosa, mi hanno chiarito, mi hanno certificato, se proprio egli non avesse consapevolezza di questi effetti; e similmente ciascuno dee fare con sè medesimo severamente. S'esamini dunque la connessione, la chiarezza, la certezza de' nostri ragionamenti per conseguire l'intento dell'Arte dialettica.

3. Poichè *la verità è ordine d'entità conosciuto,* a noi, quando scorgiamo le relazioni degli oggetti e dell'idee, la verità si palesa. Ogni scoperta in Fisica è un vedere l'intimo congiungimento de' fatti, come del fulmine con l'elettricità, della caduta de' gravi con l'attrazione di tutt' i corpi, dell'ossigeno con la vita corporea, del moto col calore, di certi vapori con l'infiammabilità; e così sempre. Ogni dimostrazione matematica è un vedere l'intima corrispondenza o differenza di certe quantità, come nel celebre teorema dell'*ipotenusa* dimostriamo il quadrato di questa equivalere a' quadrati de' due *cateti*. Ogni ragionamento in Filosofia è un vedere l'intimo legame de' fatti interiori, l'ordine dell'universo, e la relazione dell'universo con Dio. Ma, generalmente, in ogni giudizio e in ogni raziocinio vi ha sempre attinenza d'idee per la copula e di giudizj per la conclusione; tantochè assiomi o giudizj, evidenti per modo immediato, si dicono quelli, dove la relazione fra l'una idea e l'altra si scorge immediata; chè, salvo questi, la evidenza splende mediata nelle dimostrazioni, per l'attinenza

d'un concetto medio. Sicchè, come parlando con taluno, se nel discorso esteriore non apparisse l'ordinamento dell'idee, de'giudizj e de'raziocinj, certamente non potremmo fargli conoscere la verità; così nel discorso interiore non potremmo mai fidarci di tener dietro al fine della ragione, se quell'ordinamento non rifulge a noi bene annodato e, direi anzi, conglutinato. E badisi, ciò non toglie che pur dentro di noi riscaldiamo d'affetti le ragioni del nostro discorso, purchè affetti corrispondenti alla dirittura di queste ragioni: anzi, poichè conoscere la verità è una *comprensione*, le necessità del metodo vero comprendono tutte le facoltà dell'uomo, intendimento, immaginazione, affetto. La scienza del vero è in qualche modo arte del bello e amore del bene; se no, accade com'al Kant, bravissimo uomo, ma sì arido e asciutto per le soverchie astrazioni del suo Criticismo, e che perciò andava fuori della natura nostra vivente, da essere paruto al Fichte, quand'egli volle ascoltarne una lezione, freddissimo; e sì remoto poi dal concreto, che aveva bisogno nel meditare o nel parlare d'un alcun che fisso e materiale, ove posare gli sguardi, come, parata dagli alberi cresciuti una torre ch'esso vedeva dalla sua casa, o mutati gli abiti d'uno scolare ch'ei soleva guardare in iscuola, se ne turbò nell'ordine dell'idee; perchè l'astrattezze sue non bastavano a tener vivida l'attenzione del suo animo. Queste rigidità sono artificiali, perchè la natura dell'uomo non si dimezza. Ma occorre bensì, che sentimento e fantasia, unendosi al ragionamento, vi si conformino e vi soggiacciano, e che non velino mai la semplice tessitura del discorso interno.

ed esterno; tessitura (dico) per via di ragioni, anzichè per via di metafore o d'altri accidenti.

4. Alle *connessioni logiche* dunque bisogna guardare con l'animo, in ogni disciplina e sempre. Ma notisi che la detta connessione non dev'essere nè soltanto formale, nè solo apparente. Che s'intende per connessione *formale?* In ogni Trattato elementare si trovano distinte la *forma* e la *materia* del raziocinio; giacchè *forma* è l'unione logica fra la conseguenza e le premesse; *materia*, poi, è la cosa, di cui si giudica e si ragiona. Or' ogni Logico dice, che il raziocinio può essere formalmente vero e materialmente falso, quando le conclusioni discendono bensì dalle premesse, ma queste son false, o una, o ambedue; come dicendo: va tolto ciò che porta inconvenienti, ma il sentimento d'onore porta i duelli, dunque va tolto; dove l'inferenza è a filo di logica, ma è falso che debba togliersi tutto ciò, da cui può nascere qualche danno, ed è falso che il sentimento d'onore produca i duelli, essendo la cagion loro anzi una barbarica falsificazione del sentimento stesso. Sicchè non solo conviene attendere che il raziocinio, essendo *materialmente* vero ne' suoi giudizj, sia pur vero *formalmente*, o dedotto con regola dal più generale al meno; ma sì, che la verità de' legami logici non tolga mai la verità del contenuto. Talvolta poi la connessione de' raziocinj è solo apparente, procurando cioè di mostrarla in qualche modo entro di noi e nelle nostre parole, non per essenziali dipendenze de' concetti, ma per analogie, per metafore, per uso di particelle, per *lontanissime* o *accidentali re-*

lazioni; e ciò accade agli Analitici minuti od a chiunque non sia troppo esercitato nel ragionamento: come chi dal doversi amare gli uomini fra loro, e dall'avere perciò fini comuni, arguisse che ogni cosa debba esser comune, sbagliando tra i fini socievoli e gl' individuali.

5. Alla concatenazione dei ragionamenti si può mancare, o per leggerezza, o per preoccupazione. Per leggerezza: giacchè l'abito riflessivo è faticoso, e convien riflettere molto e ben'addentro, se vogliamo afferrare col pensiero l'ordine de' concetti, e procedere continuamente di giudizio in giudizio, e di conseguenza in conseguenza, tenendo sempre di mira un principio regolatore. Fa d'uopo guardar le cose da tutt'i lati, tornare spesso indietro nell'esame quando ci siamo accorti d'essere fuorviati, acquistare una gagliardia d'attenzione tanto profonda, che non sembri più gran cosa il fatto d'Archimede, raccolto per modo nelle sue meditazioni da non sentire il Soldato Romano, vociferante nella sua stanza, o il fatto del Galluppi che continuava i suoi studj fra lo strepito della numerosa figliuolanza. Son cose difficili, ma necessarie; tantochè coloro, a cui esse paiono impossibili, e che non s'accomodano a durarne la fatica, non arrivano mai ad un ragionare ben'ordinato, lasciandosi sviare da tutti quegli accidenti, o interni od esterni che ci distraggono, interrompendo la serie de' nostri pensieri. Allora noi, benchè d'età matura, somigliamo a' fanciulli che non reggono all'attenzione continuata; e col nostro ragionare somigliamo al camminare di essi, qua e là, per

salti, per capriolette, per baie, per guizzi di fantasia. Quando la detta leggerezza si fa comune, apparisce manifesta in un discorrere spezzato, a incisi, senza congiunzioni, senza periodo, quasi oracoleggiando, e quasi un parlare per aforismi, od all'orientale; come, da' tempi della Rivoluzione francese diventò per molti anni lo stile di quasi tutta Europa. Ciò significa una mente distratta, e che non si cura del ragionamento; il quale non merita questo nome se non *ha ordine di ragioni*. Allora è impossibile che l'errore non s'insinui fra tanti giudizj dislegati; o, in ogni modo, la verità, se non è pensata nell'ordine suo, non può manifestarsi nè all'animo nostro, nè agli altri.

6. Ciò segue pertanto da leggerezza: tal'altra volta poi da preoccupazione. Taccio di tutti quegli affetti, che, discordando dalla verità, ci fanno spiacevole un meditare ordinato, il quale ci condurrebbe a cosa che non vogliamo trovare; ma parlo singolarmente della stranezza d'alcuni che l'ordine stesso soglion chiamare pedanteria. Quest'errore venne occasionato dagli abusi del *sillogizzare* negli *ultimi tempi* della Scolastica o del Peripato. Molti Scolastici, difatto, erano tanto innamorati allora delle rigorose deduzioni per via di sillogismi, che nel *distinguo* e nel *subdistinguo*, nel *probo maiorem, nego minorem*, nel *fit* o *non fit conclusio*, ponevano la grande importanza, la maggiore, talvolta quasi l'unica scienza, e il principale miracolo dell'ingegno e della dottrina. Or qualunque viluppo di sillogismi si sappia dipanare, ciò non porta nè scienza, nè affetto di verità, nè persuasione vera,

se non badiamo alla sostanza del ragionamento, e non solo a' precetti logici, sì alle comprensioni dialettiche. Aveva dunque ragione Galileo e la sua Scuola, Francesco Bacone e i Fisici venuti dopo, a mettere in baia quel vano armeggiare d'argomentazioni, che si reputava stessero in luogo di natura e di scienza. Ma poi, per moto contrario, si venne all'opposto errore. Tutto ciò che sappia di ragionamento filato, per principj e per illazioni, per norma logica e per vero abito d'arte, si chiamò pedanteria; quasichè pedantesco sia l'ordine degli affetti e della ragione. Come mai, ragionando, si può egli fare a meno del *dunque*, o, espressamente o implicitamente, di quella o d'altra voce *conclusiva?* Or se concludere bisogna, come possiamo noi fare a meno di ciò, da cui si conclude, cioè di principj, di premesse, di connessioni fra' giudizj e fra una serie di raziocinj? Ma tanto invalse questa licenza, quasi pedanteria contro la pedanteria, che la pazienza di leggere un libro intero, bene collegato nel tutto e nelle parti, è di pochissimi ora, e ci stanca, c'indispettisce, si chiama insopportabile pesantezza. Or se il ragionare degli uomini leggeri somiglia il camminare de'fanciulli, quest'odio de'ragionamenti concatenati, senza mai guardare a ciò che sta di mezzo tra un pensiero e l'altro, somiglia il fatto di certuni che viaggiano di notte, dormendo, e, arrivati alle città principali, pare a loro di conoscere tutto il paese.

7. Questa è dunque la necessità di connettere i nostri giudizj pel fine dell'Arte dialettica. Dall'unione, poi, oggettiva e concettuale proviene la chiarezza;

perchè la verità è ordine d'entità conosciuto, e, come ho avvertito, dalla relazione o immediata o mediata dell' idee splende l' evidenza de' ragionamenti. Però è dettame di buon senso e precetto logico di passare sempre dal noto all' ignoto, e, fintantochè l' ignoto non si renda noto, non andare più oltre; ma, via via, il procedere della mente ragionatrice ha da essere di notizia in notizia, come dall' Aritmetico si procede di unità in unità. Se qualcosa resta d' ignoto, di non chiaro abbastanza, di non veduto luminosamente tra pensiero e pensiero, ciò toglie la chiarezza delle ragioni, ed è quasi uno zero; non quello che ne' conti usiamo per significare quantità, ma propriamente quell' altro che significa nulla o negazione. Un che oscuro, cioè ignoto in una serie di giudizj e di raziocinj, è come una loro separazione assoluta; nè quindi possiamo concludere niente. Il che pare facile a notarsi e quasi volgare; ma pur troppo sappiamo che talora si va innanzi col discorso, dicendo nell' incontrare una difficoltà o una oscurità: vi ritornerò sopra; e intanto si procede liberamente. Chi, mattiniero, suole alzarsi prima di giorno e si mette a scrivere, gli succede che, ponendo la fiammella contro la mano scrivente, l' ombra di questa gl' impedisce vedere ciò che ha scritto, e l' ombra ci seguita in ogni lettera che aggiungiamo, se non mutato il lume dall' altro lato: così l' oscurità nelle parti mediane del ragionamento si distende a tutto ciò che ragioniamo poi, quasi un ostacolo che ci para la luce.

8. Ma, per altro, non si deve scambiare il chiaro

col facile, nè l'oscuro col difficile. Si può credere che, se non quando appena voltiamo il pensiero ad una cosa, questa ci apparisca sùbito qual'essa è, la chiarezza non sia conseguibile. Or nessuno errore si darebbe più nocivo di questo; giacchè, invece, salvo i primi principj e salva l'osservazione immediata de' fatti, molta è la difficoltà di giungere alla chiarezza, perchè molta è la difficoltà di cogliere l'attinenze fra le parti d'un oggetto, fra cosa e cosa, tra fatto e fatto, tra idea e idea; e, conosciute l'attinenze, soltanto allora riluce al pensiero la splendidezza di ciò che cerchiamo. E inoltre, la chiarezza non dobbiamo crederla per tutti la stessa, nè per tutte le materie: così, altro è lo studio che si richiede in una tra le prime proporzioni della Geometria, e altro man mano che si viene a' teoremi più complicati; altra è la chiarezza delle Scienze, altra d'un racconto storico; altra d'un discorso piacevole sopra la Letteratura o sopra le Arti, e altra sopra un'argomentazione dottrinale. Secondo il grado d'attenzione o di riflessione, imposto dalla materia esaminata, avviene che a certuni, non attenti o non abituati, sembra non chiaro quanto ad altri pare chiarissimo: così, nulla popolarmente è sì oscuro quanto le Matematiche, le quali sono anzi evidentissime a chi vi sia disposto ed esercitato; sicchè, quand'entro di noi si cerca o si dimostra una qualunque verità, dobbiamo proporzionare l'attenzione a questa, nè, quando non sappiamo abbastanza riflettervi, reputarla oscura. Quindi, nè dobbiamo credere necessariamente oscuro in sè medesimo tutto ciò ch'è difficile. Può accadere, anzi

accade spesso, che del difetto di lucentezza noi accagioniamo gli argomenti esaminati; mentrechè il difetto è nostro. Com' il pescatore di perle bisogna che discenda giù ne' profondi del mare: cosa malagevole molto; ma poi egli, tornato in su, porta in mano la perla, e dice, a chi sta seduto sul lido, *eccola qui*, e tutti la possono vedere: così, bisogna con molto e penoso lavoro scendere nelle profondità dell'argomento; ma discesi, la verità che vi attingiamo è chiara, e talora par facile a tutti, quando sappiamo pensarla ed esporla con semplicità.

9. Questi errori, al solito, posson derivare, o da leggerezza, o da preoccupazione. Cioè, alcuni s'appagano d'una chiarezza solo apparente; altri s'invaniscono dell' oscurità. Come può esservi dunque un'apparente chiarezza? Quando d'una cosa o d'una questione si considera ciò ch' è più facile a vedersi, e lo segreghiamo da ogni altro rispetto e da ciò che avvi di più implicato nell' argomento. Allora, poichè con agevolezza scorre il pensiero sulla superficie della cosa e soltanto per un verso, e tutto questo è chiaro, par chiara non meno la soluzione intera della questione, o una dottrina. Per esempio, che mai v'è di più chiaro delle sensazioni? e che mai più chiaro del bisognare le sensazioni alla conoscenza de' corpi? ed è chiaro non meno che sensazioni e immagini s'uniscono direttamente o indirettamente con ogni pensiero nostro per l'unità dell' essere umano, ch' è anima e corpo. Quindi veniva l'appariscente lucentezza del Sensismo, che, considerando solo le sensa-

zioni, non costringeva il nostro intelletto a risguardare tutti gli altri fatti dello spirito e la loro differenza; e considerando solo l'attinenza tra il senso e l'intelletto, non ci sforzava punto a meditare la diversità de' due termini opposti, ma prendeva le loro analogie per identità. Così par chiarissima la natura del corpo animato, che osserviamo anche co' sensi esterni, nè, come per la natura dell'animo, vi bisogna la riflessione intima; e indi proviene la fatua luminosità del Materialismo, che guarda un'unica parte dell'uomo, e ci franca da riflettere a nature tanto diverse. Insomma, par sempre lucido chi tratta soltanto la *tèsi*, o soltanto l'*antitesi*, nè le accorda fra loro. Ma questo saltare a piè pari le difficoltà, è necessariamente non vederle, non fermarsi a considerarle; talch'esse rimangono talquali, non risolute, oscure, lo splendore sta tutto in buccia, non entra nel profondo, quasi fiammella che guizza su cosa unta. Paiono chiare l'opere del Condillac, chiaro il Tracy, chiaro alcun libro di Materialisti odierni, perchè ognuno intende ciò che l'Autore vuol dire; ma nessuno intende mai, nè può, come da' sensi del corpo proceda questo pensare di tutti gli uomini a cose non sensibili nè materiali.

10. Ciò deriva da leggerezza. Da preoccupazione poi segue, che taluni apposta, con proposito bene avvertito, non amano la chiarezza del ragionamento, quasi alcun che di troppo misero e popolare; come certi Peripatetici ne' tempi di Galileo lo avevano in poca stima, dacch'egli parlava chiaro, facile, e, quanto più poteva, con esempj e termini comuni; e simil-

mente suole reputarsi, massime in argomenti filosofici o filologici o critici, di poca levatura chi non s'asconde in tenebre di pensiero e di parola, come l'Iside egiziana. Si predilige l'oscuro, parendo che ciò rechi entro di noi, e al cospetto degli altri, un alcun che di superiore all'universalità degli uomini, rispettato, venerando, un segnale di sublimità. Per queste povere appariscenze, ond'inganniamo noi stessi e altrui, dimentichiamo il fine dell' Arte dialettica, o il vero, che non può essere tenebroso, se intelligibile a noi; e se tenebroso, allora non è intelligibile a noi, nè dobbiamo presumere d'averne *scienza.* Indi avviene, che s'amino le cose buie, non soltanto nelle dottrine, ma sì nella Musica, nell' Arti del disegno e nella Letteratura; dicendo, che il facile a capirsi è roba da tutti, e non da ingegni sovreminenti; ma in questo artificio e in queste malagevolezze si perde il bello, che sta nel perfetto, non già nel difficile per il difficile. Come poi l'uditorio sensato fa gli Attori buoni, e un uditorio folle o sciocco guasta gli Attori che lo vogliono divertire; così l'ammirazione generale di questi tenebrori perverte i Dotti e gli Artisti, che cercano di farsi ammirandi. Un contadino, che ascoltava intentamente, a bocca aperta, fermo come una statua, certo predicatore nuvoloso e altitonante, fu domandato, che cosa avesse capito; ed egli rispose, nulla. O perchè, dunque, stavi sì attento? Perchè, rispose, e' doveva dire di gran belle cose, ma noi povera gente non intendiamo. La piccola stima, che aveva di sè il campagnuolo, è comune a tutti coloro che ammirano senza capire.

11. Così, dunque, per il fine dell' Arte dialettica dobbiamo cercare la connessione de' ragionamenti, e la chiarezza. Da ciò viene la certezza, o la ragionevole persuasione. *La verità è ordine d' entità conosciuto;* e però, se l' ordine degli oggetti e dell' idee rifulge chiaro alla mente che vi riflette, per natura gli si porge l' *assenso*. Quest' assenso costituisce appunto la *persuasione* dell' animo. Ma ho detto poi, con la massima parte de' Logici, persuasione *ragionevole;* giacchè, quando siam persuasi di cosa non conforme alla ragione, lo stato dell' animo non è un che *logico*, sì *fittizio*, e che non deve chiamarsi una certezza o sicurezza; la quale non può altrimenti nascere, che da giudicare con chiarezza intorno ad un oggetto, e quindi assentire con l' animo all' affermazione od alla negazione. Donde arguiamo, che l' assentire, come l' attendere, sia un che volontario. Difatti, quantunque gli assiomi portino da sè naturalmente, come l' evidenza loro, così la certezza o l' assenso, pur sappiamo che molti scetticamente impugnano gli assiomi stessi, anche il principio d' identità, di contradizione, di causalità, o i principj morali: donde apparisce, che la volontà, o male avvezza o passionata, può negare alla verità l' assenso. In quel modo che possiamo attendere o no, abbastanza o no, bene o male, così possiamo assentire al vero e dissentirne. Ma fatto sta, che come i gravi tendono al centro, così la mente al vero, e che, nell' assentirvi, essa trova la sua quiete, perch' è un aderire all' oggetto suo, un fermarvi la sua ricerca. Talchè, come, volendo il bene per sè medesimo, in essa cerchiamo altresì la

nostra felicità o il sentimento dell'ordine; così, tendendo alla verità col ragionamento, dobbiamo desiderare il nostro riposo in esso o la certezza. Se il fine della virtù si compisce nel bene oggettivo e nel soggettivo, anche il fine della conoscenza si compisce nell'armonia dell'oggetto e dell'assenso. Pur quanto alle cose probabili, la certezza sta nel distinguerle dalle necessarie.

12. Però intento dell'Arte dialettica non deve reputarsi, nè la disputa per la disputa, nè la novità per la novità. Poichè nel nostro pensiero, a cagione de' rispetti moltiplici e varj delle cose, s'appresentano sempre in ogni quesito la tèsi e l'antitesi, o il pro e il contro, avviene che noi proviamo un singolare diletto nel disputare dentro di noi e con altri uomini: tantochè i Sofisti ne facevano un'arte dilettosa, e oggi da molti si tiene che l'utile del sapere stia nelle controversie. Ma, davvero, non può darsi sentenza più strana, nè arte più frivola di questa. Chi dicesse che noi camminiamo per camminare, anzichè per sanità, per diletto e per istruzione; o chi dicesse che si guerreggia per guerreggiare, anzichè per difesa dei proprj diritti; non parrebb'egli uscito di ragione? Del pari, la disputa non può essere che un cammino ad una meta, ed un combattimento per la verità e per la certezza. Riproviamo que'Peripatetici che de'conflitti scolastici, del proporre obbiezioni pel piacere di proporle o di risolverle, della fecondità nel moltiplicarle, facevano la loro delizia, e domandiamo: a che pro, se dopo infinite questioni non si conosceva nè un fatto

di più, nè una cagione vera, nè una legge, o se, infine, non si progrediva?; e poi, con altro modo e con altre intenzioni, gl' imitiamo, disputando d' ogni cosa men disputabile. Nè la novità per la novità può essere il fine. Quand' il nuovo deriva da più profonde intuizioni e riflessioni, allora va bene, perchè sono aspetti della natura non anche veduti; sta male, quando il nuovo è un artifizio di sistemi, che, come non hanno verità, così non possono dare persuasione ferma e ragionevole, o il riposo dell' animo. Succede ne' sistemi dottrinali, come nell'Arti belle: gli Artisti che vogliono superare la natura, piuttostochè sceglierne le bellezze in virtù d' un' idea, e, idealeggiando arbitrariamente, foggiano a lor modo l' opera ch' essi dicono un bello più meraviglioso, poi riescono sempre inferiori alla formosità vera, frigidi, artefatti, uniformi, perchè superare la natura non è possibile fuorchè a Dio; così que' sistemi che pompeggiano di novità, son sempre una povera cosa, in paragone delle ammirabili grandezze che la natura esteriore e l' interiore manifestano agl' intelletti contemplatori.

13. Gli errori posson venire da leggerezza e da preoccupazione anche in tal parte, e stanno nel troppo facile assenso, e nel non assentire fuorchè con repugnanza o non mai. V' ha uomini leggeri, che mutano facilmente d' opinione, parendo certissimi sempre di quella che, quasi una veste, han presa giorno per giorno; anzi, v' ha tali uomini sì supremamente facili a queste mutazioni e persuasioni, che li sentiamo ragionare per filo e per segno della loro opinione

nuova, e con iracondia dell'opinione d'ieri, e di coloro che oggi pensano, com'essi proprio pensavano alcun tempo fa. Non dobbiamo crederli bugiardi; ma di voltabile affetto, che impedisce l'attenzione profonda, e quindi un assenso fermo. Il Manzoni ci racconta piacevolmente, che un *giudice di pace*, ascoltata l'una parte, disse: hai ragione; ascoltata l'altra parte, disse: hai ragione anche tu; e avvertito da un terzo, come la ragione non poteva essere di tutte e due, il buon uomo rispose: e anche tu hai ragione. Ma può darsi un abito leggiero di non assentire a nulla, o di repugnare dalla certezza. Come si dànno coloro che hanno il vizio di sempre contraddire, senza necessità, senz'urbanità, per solo diletto dell'opporre il sì al no, e il no al sì; difetto che nasce da troppo presumere di sè, onde poi viene la contrarietà di cedere al detto e al parere altrui; così v'ha nell'animo d'alcuni quest'abito d'interna contradizione, senza motivi gravi, pur senza ragioni verosimili; scetticismo fatuo ed esiziale, perchè facile a tutti, non bisognoso di meditazione, pronto al ridicolo, svogliato dagli studj e dall'opere, letargo e pestilenza di nazioni tralignate. Suol'esservi acutezza e arguzia nel pensare di tal gente, dacchè agilissima ad un talquale accorgersi di ciò che può esservi di men valido in ogni opinione, per contraddirla.

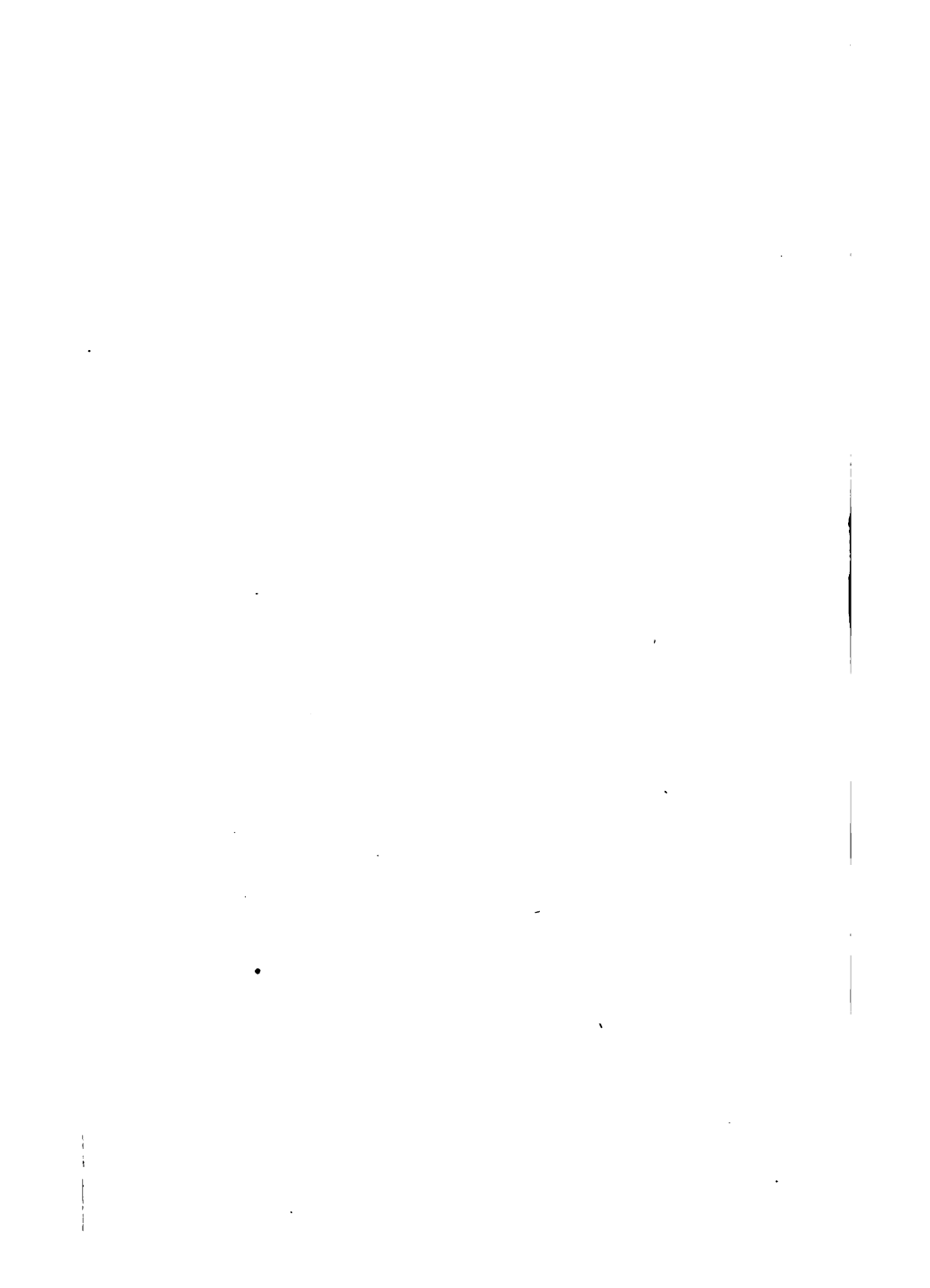
14. Questo da leggerezza. Da preoccupazione poi, o per un fine più speculativo, si dà il *dommatismo eccessivo*, per cui taluno si crea false persuasioni, geloso d'ogni dottrina e anche d'ogni cosa e d'ogni

fatto che paia contrastarvi o che le metta in forse. Galileo e il Redi ci narrano esempj curiosi di qualche Peripatetico, che, temendo di dover dubitare sul sistema tolemaico e aristotelico, metteva in dubbio la sincerità delle lenti e delle osservazioni; e ho sentito io pure, da giovanetto, un vecchio che diceva: i satelliti di Giove non esser' altro che illusioni per venature ne' cristalli del cannocchiale. Ma poch' anni addietro invece ho sentito da un Filologo raccontare d' altri Filologi, com'a loro spiacevano certe dottrine dell' Ascoli su' linguaggj semitici, per timore che ciò giovasse alla dottrina sull' origine unica di tutte le lingue. A questi dommatismi, che talora son proprj anche degli Scettici, si contrappone l' abito dello Scetticismo speculativo e della Critica esagerata, che, negando e negando, non porta mai a risultamento di sorta, e ogni assenso e ogni certezza par che reputi un dommatizzare. Però si comincia dal dubbio assoluto, e si termina nel dubbio assoluto, nè può terminarsi altrove: o a che pro, allora, tanti libri e ragionamenti e discussioni? Quale utilità, per esempio, di quella celebre Filosofia tedesca dopo il Kant, se il Fichte, che ne aveva preso il soggettivismo, esclamava: la vita è un sogno, e il pensiero è un sogno di questo sogno? Quale utilità del cominciare sempre daccapo, domandando: l' uomo conosce mai nulla di vero e di certo? Talchè i pensieri del genere umano, e le dottrine de' Sapienti da poi che mondo è mondo, sembrano a questa Critica quasi un alcun che, di cui si domanda: è ombra, o realtà? Varrebbe meglio abbandonare ogni speculazione, allora, se gli effetti

dello speculare fossero il nulla. Si forma, direi, nell'anima un sospetto contro la ragione medesima; e se in materie sì gravi e dolorose fosse lecito scherzare, ricorderei d'aver sentito, da giovane, un altro giovinotto esclamare contro chi voleva indurlo ad un parere opposto: *con le ragioni tu non mi persuadi.* Sicuramente il fine della Dialettica non può esser quello di combattere ogni certezza.

15. Ho detto che fine di quest'Arte si è la verità; e però ne' ragionamenti ha da essere connessione, chiarezza e certezza. Infatti, soltanto dalla verità, ch'è ordine d'entità conosciuto, può derivare la connessione dell'idee, de' giudizj, de' raziocinj; soltanto da quella può derivare la chiarezza, che splende nell'attinenza de' concetti e de' ragionamenti; solo da tal fontana può scaturire la certezza, che, consistendo in una persuasione ragionevole, non può aversi se non dal coordinamento del pensiero con gli oggetti. Sicchè, quando nel ragionare interno e nell'esterno si apprende questo triplice effetto, l'Arte razionale ha conseguito il fine suo, cioè la verità. In altro modo, no. La verità è luce dell'anima, e a quel modo che la luce del sole, illuminando, ci riscalda e avviva e ci sentiamo più vigorosi, parimente la luce del vero, illustrando la mente, l'avvalora. E a quel modo, che i lumi artificiali, anzichè rinvigorire gli occhi, gl'indeboliscono; così da una Dialettica sottilizzata, sofistica, artificiosa, sentiamo languire intelletto e cuore, contrassegni della sua vanità, e del suo allontanarci da' fini della conoscenza e dell'arte.

16. Ora, da tutto il già dimostrato, così nel Capitolo presente, come negli altri, seguono tre conclusioni non di mediocre importanza. La prima è, che fine della Scienza in genere, e della Filosofia in ispecie, alle quali s' applica l' Arte dialettica (la cui Dottrina è anzi una parte sostanziale della Filosofia medesima), non può essere di darci per modo la notizia del vero, da reputare che senza di quella non abbiamo conoscenza nessuna, o ragionevole notizia, o niun possesso di verità; perchè, cercando di sapere scientificamente, già non possiamo ignorare che sia la verità e il conoscimento della verità e il sapere meditato e ordinato., e quindi la detta presunzione sarebbe non filosofica ed assurda; ma fine unico è piuttosto, così di meditatamente ordinare con la riflessione in serie di giudizj e di raziocinj il conosciuto naturalmente, com' altresì di scoprire mediante il noto verità ignote. Dicono taluni, e anche valentissimi, le supposte verità connaturali all' intelletto, cioè gli assiomi supremi e la percezione de' fatti interni ed esterni, essere soltanto condizioni *materiali* per giungere alla certezza vera, come un veicolo è materiale condizione per giungere ad un luogo e per fabbricarvi una torre che simboleggia la scienza; ma rispondo, che, preso l' esempio del veicolo, non si potrebbe adoperarlo a quel fine, se già non sapessimo la utilità di usarlo e il modo e il fine che ci proponiamo; ma inoltre, uscendo di figura, ciò ch' è presente al pensiero e ch' è dentro di noi, non deve mai chiamarsi una condizione materiale, tostochè diviene cosa pensata e prende la sua forma da leggi di conoscenza; onde an-

che il popolo sa recare buone ragioni, com' allora ch' e' dice, l' ozio è padre de' vizj, per convincere alcuno della morale necessità di lavorare. La seconda conclusione poi è, che l' abito di cercare la verità o del dimostrarla ed esporla deve reputarsi un abito non solamente speculativo, sì morale o pratico, perchè dipende dall' avere purgato l' animo da ogni fine straniero, come di compiacere a sè stessi ed agli altri, e dal sottoporre noi con amore generoso all' unica sovranità del vero. Conclusione ultima è, che l' abito del parlare meditato, a' proprj scolari, per esempio, od agli amici, giova molto ad acquistare la consuetudine interna di ben collegare i nostri pensieri, e di conseguirne la chiarezza e la certezza; perchè, dato il proposito buono di usare la parola debitamente, quest' uso presuppone già un ordine chiaro e certo de' nostri giudizj. E quando mai adoperiamo debitamente la parola? Quand' essa, ch' è segno del pensiero e vincolo perciò d' umanità, fa come la luce che agli occhi dell' uomo palesa la faccia degli altri uomini; e così quella ci rende palese l' uomo interiore; talchè ha da essere vera, sincera, educativa. Questo proposito impedisce pertanto, come un parlare incurante di verità, falso e corruttore, così un giudicare frettoloso senz' affetti benefici, appassionato e superbo.

LIBRO TERZO.

I CRITERJ DELLA VERITÀ
O LEGGI UNIVERSALI DELLA DIALETTICA.

CAPITOLO XXI.

L' Evidenza, o il Criterio della Verità.

SOMMARIO.

1. Argomento, e qual sia il disegno della Dialettica, e qual ragione v' abbia di trattare qui de' Criterj; e dottrina loro semplicissima. — 2. Il Criterio è una regola; perch' è un segno della verità in relazione con l' intelletto. — 3. Non può negarsi, fuorchè negando la conoscenza; non può travisarsi, fuorchè da' sistemi sostanzialmente falsi; e vi ha una dottrina costante sulla natura del Criterio. — 4. Il Criterio è un segno appartenente all' ordine della verità, — 5. ed è universale. — 6. Il Criterio, perciò, è *l' evidenza dell' ordine di verità;* — 7. è quindi uno e moltiplice, ossia è un ordine di Criterj; — 8. perch' è *l' evidenza dell' ordine di verità in sè stesso, e ne' suoi contrassegni universali;* cioè contrassegni d'amore e di fede, perchè *l' ordine della verità corrisponde all' ordine della natura umana.* — 9. Il Criterio vale altresì nelle cognizioni anteriori alla Scienza, — 10. nè la Scienza può disconoscerlo. — 11. Nella Scienza, poi, l' evidenza precede il ragionamento, l' accompagna, e lo compisce. — 12. Nella Filosofia, l'evidenza del Criterio naturale si converte in evidenza scientifica; non già perchè si cominci dal dubbio; anzi non può cominciarsi da esso, perch' è un *riconoscimento.* — 13. Criterio della Filosofia è *l'evidenza dell' ordine universale;* — 14. senza di che quella è fuor di natura. — 15. Criterio delle altre Scienze è l'evidenza d' un ordine particolare; ma in essa i Criterj secondarj han solo un ufficio indiretto e più ristretto. — 16. Conclusione.

1. Ho esaminato la natura dell' Arte dialettica. Or la Verità, quale oggetto dell'Arte stessa, è, com' esposi

altrove, *ordine d'entità ripensato, ragionato* e *significato.* Sicchè dobbiamo esaminare ormai le regole o leggi dell'Arte, direttive del *ripensamento,* del *ragionamento* e de' *segni* esteriori o della parola, affinchè queste operazioni sieno conformi all'*ordine* dell'entità o della Verità. Le dette regole poi, o risguardano le operazioni tutte, e si dicono *Criterj,* cioè *leggi universali;* o governano in modo particolare ognuna dell'operazioni, e si dicono *leggi speciali;* o finalmente sono relative a' *metodi speciali* che devono tenersi nelle varie discipline, per esempio, nella Filosofia, nella Matematica, nella Fisica e nella Critica. Cinque, pertanto, sono le parti o i quesiti della Dialettica: cioè la Teorica degli Universali, la natura dell'Arte dialettica, i Criterj di quest'Arte, le Leggi speciali che risguardano le sue operazioni singole, i Metodi delle diverse discipline. Tutta questa dottrina si delinea con disegno semplicissimo, che svolge tre definizioni o nozioni, della Verità, dell'Arte sua e dell'Oggetto di essa; e la terza nozione dipende dalla seconda, e la seconda poi dalla prima; sempre mirando bensì a' fatti e alle relazioni loro, che si comprendono nell'estensione logica de' tre concetti direttivi e ne sono illuminati. La Verità è *ordine d'entità conosciuto;* e quindi traemmo la Teorica degli Universali. L'Arte dialettica poi ha per oggetto quell'ordine, ed è *osservazione imitativa di natura e inventrice a fine di Verità,* e quindi traemmo la teorica di queste operazioni, nelle quali l'Arte dialettica somiglia tutte l'Arti. Ma poichè si distingue da esse pel fine della Verità, ch'allora è *ordine d'entità ripensato, ragionato* ed *espresso,* quindi trarremo

la teorica di queste operazioni, che risguardano il fine proprio dell' Arte dialettica; e siccome alle operazioni *l'ordine della Verità è criterio,* così principieremo da' Criterj dell' Arte, per venire dopo all' operazioni speciali che si conformano alla Verità; e poichè ciò dee farsi nelle Discipline varie con quel modo speciale ch' è richiesto dalla varietà degli oggetti nell' ordine loro e nell' ordine del conoscimento, così termineremo con la dottrina de' Metodi speciali. Similmente nell' Estetica e nella Morale, presupponendo la nozione del Bello e del Buono, si definiscono l' Arte bella e l' Arte buona, e i loro fini, e indi prendiamo i Criterj dell' Arte, le regole dell' operazioni e dell' Arti specificate che in essa si distinguono. Or qui voglio accennare altresì, che semplicissima è la teorica de' Criterj. La *Verità è ordine d' entità conosciuto;* il Criterio è l' intelligibilità di quell' ordine o l' evidenza che ne dà segno; gli altri Criterj secondarj sono condizioni della natura umana, i quali, dipendendo dall' evidenza, ci aiutano ad avvertirla in modo più vivo, chiaro e sicuro, e quindi sono dell' ordine di Verità i contrassegni. Comincerò dunque dal Criterio, presupposto da' Criterj ausiliari.

2. Già, parlando della Critica, dissi che il Criterio è una regola o legge per conoscere il vero e per distinguerlo dall' errore. Ma ciò, per troppa generalità, non determina sufficientemente *che cosa è il Criterio stesso,* e *qual valore abbia nelle cognizioni anteriori alla Scienza* e poi *nella Scienza.* Regola è ciò che dirige, come la stella polare e l' ago calamitato diri-

gono le navi. Allora si vede, che ogni regola può chiamarsi Criterio; e, quindi, che Criterio può dirsi e deve dirsi ogn' idea regolatrice del ragionamento, come la nozione della bellezza ci soccorre per giudicare se una cosa sia o no bella, e se un' opera d' Arte si conformi o no a quell' idea esemplare; quindi, ancora, l' idee universali, e i principj o assiomi che le affermano, voglion chiamarsi regole o Criterj per eccellenza, dacchè l' idea d' entità (per esempio), e i principj d' identità e di contradizione, o l' idea di causa e d' effetto e il principio di causalità, governano tutt' i nostri giudizj. Ottimamente perciò suol dirsi: la tale o tal' altra idea, il tale o tal' altro principio è criterio del tale o tal ragionamento, del tale o tal libro; e suol domandarsi: qual' idea, qual principio serve di criterio al tale o tal' altro Autore nel suo ragionamento, nello svolgere una certa materia, nel comporre un Trattato, e simili? Ma considerando la cosa più addentro, ci accorgiamo che, in più proprio significato, la nozione di Criterio aggiunge un alcun che alla nozione generica d' idea regolatrice, o anche di principio regolatore. Di fatto, noi sogliamo domandare: che cosa è ciò, che fa riconoscere la verità dell' idee universali e de' principj? o che cosa è ciò, che fa riconoscere la verità delle dimostrazioni? Rispondono in coro tutt' i Logici, salvo gli Scettici: Noi distinguiamo o discerniamo la verità dell' idee universali e de' principj *per la loro evidenza immediata*, mentre la verità delle dimostrazioni si discerne *per l' evidenza mediata*. Spiegherò meglio poi che cosa significhi evidenza; ma intanto avvertiamo, che dunque per Criterio s' intende

un carattere, o nota, o segno, che, appartenendo alla verità, porge all' intelletto la possibilità del discernimento. Riprendendo il paragone della stella polare o dell' ago calamitato, perchè mai l' una e l' altro ci valgono di Criterio nella navigazione? Perchè, qualunque luogo tengano le navi sul mare, la stella non muta il suo luogo proprio, e l' ago calamitato ha la proprietà di volgersi verso la stella; sicchè la dirittura tra i naviganti e questa è un che costante, a cui possono paragonarsi le varie direzioni del viaggio, e così, Criterio è *un segno costante, che appartiene alla verità in relazione con l' intelletto, e mercè il quale noi la possiamo riconoscere.* La nozione di Criterio, dunque, manifestamente indica un *segno distintivo* della verità per l' attinenza con la mente: talchè, mentre nessuno dà il nome d' idea o di principio logico alla mente stessa, invece Criterio ha significazione oggettiva e soggettiva insieme, chiamandosi Criterio la *nota* del vero, e Criterio la *mente giudicatrice*, com' allora che diciamo: il tale uomo ha criterio, non ha criterio, e via discorrendo.

3. Prima di passare più oltre va notato, che potremmo dimandare: l' abbiamo noi un Criterio di verità e di certezza?; o vanno essi d' accordo i Filosofi a definire la natura di quel Criterio? Già, discorrendo le condizioni universali della natura, mostrai che condizione d' ogn' intelletto finito è il Criterio. Se la conoscenza non può negarsi, come negare poi un Criterio del nostro conoscere, val' a dire una regola intellettuale de' giudizj, o un segno per discernere la veri-

tà?; poichè tanto varrebbe impugnare questo discernimento, quanto impugnare il conoscimento. Gli Scettici dunque, negando tal carattere di verità, si contraddicono palesemente, così mettendo in dubbio la conoscenza, mentre ragionano, come dubitando del Criterio, senza cui la conoscenza non può stare; e del quale poi essi mostrano d'avere implicita la nozione, poichè dicono che quand'avessimo tal segno distintivo della verità, non potremmo errare: sicchè per loro altresì Criterio significa segno del vero; ma sbagliano reputando che il segnale impedirebbe il traviamento, quasichè l'ago della bussola tolga sempre al navigante non attento la possibilità d'errare la via. L'opinione dei negatori, pertanto, va esclusa. Ma i Filosofi sono essi d'accordo nel determinare la natura del Criterio? E ancor qui bisogna procedere per eliminazione. Si escludano i Sensisti, che mettono il Criterio ne' sensi, mentr'esso non può stare che nella facoltà giudicatrice o discernitiva, ossia nelle potenze intellettuali. S'escludano gl'Idealisti, che mettono il Criterio in sole parvenze ideali, senza relazione con gli oggetti; mentre quello è segno a giudicare degli oggetti stessi o della verità, senza i quali non istà il conoscimento, come provammo. Sensisti e Idealisti, essenzialmente sono scettici; talchè l'opinione loro non può avere autorità. Sceverate le opinioni scettiche, diciamo che nel determinare la natura del Criterio le dottrine de' Filosofi son varie più in apparenza, che in sostanza. Dalla varietà degli errori, contro cui si combatteva da' Filosofi che perciò eleggevano armi diverse, nascono l'apparenze varie; la sostanza poi è questa, che i Filosofi

ad una voce dicon Criterio ciò che rifulge di più *evidenza*, e l' evidenza è appunto il segno della verità, come vedremo.

4. Sta dunque, che Criterio di verità per noi è un carattere, una nota, un segno, appartenente alla verità stessa. Qual segno? Affinchè lo riconosciamo, bisogna ricordarci che cosa è la Verità. *Essa è ordine d' entità conosciuto*. Perciò il segnale della verità non d' altronde apparisce che dall' ordine suo. Senza relazioni, o interne o esterne, non può intendersi cosa veruna; talchè nell' ordine consiste la natura d' ogni cosa, e però anche d' ogn' idea e d' ogn' intelletto. Chi bada pertanto all' attinenze o all' ordine dell' entità, conosce, giudica, ragiona dirittamente; chi poi all' attinenze non bada, sconosce, giudica male, sragiona. Di fatto, se ogni giudizio è affermazione o negazione, affermando che una cosa è, o che le appartiene un predicato, negando che una cosa è, o che un predicato le appartiene (come, Dio è, Dio è giusto, Dio non è crudele), per fermo i giudizj tutti consistono nel vedere l' attinenza fra il concetto d' esistenza e un oggetto, e nel vedere poi l' attinenza fra un predicato ed un soggetto, o nel vedere per contrario che queste relazioni non vi sono; e quindi, ne' primi casi elle s' affermano, negli altri casi elle si negano. Sono dottrine semplici, elementari; ma perciò appunto esse mostrano, come il segno distintivo della verità non possa risplendere fuorchè dall' ordine o dalle relazioni. Se consideriamo l' idee, *l' una divisa dall' altra*, esse non formano propriamente una verità, nè quindi

una regola; per esempio, animale, ragionevole, non fanno un giudizio, nè qualche verità; sì solamente quando ci mostrano l'attinenze proprie, fra loro e con l'oggetto, talchè allora possiamo dire: l'uomo è animale ragionevole; oppure, altro è l'animalità, altro la razionalità; oppure, considerato l'ordine di ciascun' idea in sè, diciamo, che l'animalità è unione d'anima e di corpo, razionalità è facoltà del discorso, cioè del passare d'idea in idea e di giudizio in giudizio.

5. Il carattere della verità rifulge dunque *dall'ordine dell'entità*. Talchè, come la lucentezza proviene dalla luce, ovunqu' essa è, così quel segno procederà dall'ordine, *ovunqu' esso sia;* e come noi non possiamo limitare ad arbitrio nostro l'ordine della verità, così non possiamo limitarne il segno, cioè il Criterio. Se questo ci deve guidare, faremmo, accettandolo solo in parte, una cosa assurda: com'il Nocchiero, che guarda la stella del polo, non può dire, mi sarai guida ne' tali mari, negli altri no. La ragione non deve mai seguire altro che il segno manifesto della verità: ciò è cosa non dubitabile, perchè fuori del Vero siam fuori di ragione, e se il Vero non dà segno di sè, non possiamo dire che lo vediamo; ma perciò, dovunque il segno apparisca, la ragione deve riconoscerlo, se no, disconosce il Vero e sragiona. Però Criterio di verità è *l'ordine in tutte le sue manifestazioni o in qualunque suo proprio segno*. Ecco *l'universalità* del Criterio, universale come la Verità, da cui proviene. Il forte sta nel riconoscere, che una tal manifestazione del

Vero sia certamente sua manifestazione, o segno; ma, riconoscendolo chiaro, non accettarla è impossibile; come non potremmo non riconoscere il suggello del Re, data la sua autenticità. Sicchè allora (poniamoci mente) *queste manifestazioni, riconosciute, servon di regola o di criterio per volgere la riflessione nostra su ciò ch' esse contengono e per affermarlo via via che lo scopriamo;* com' il suggello reale ci serve di norma per dire, questo è un *Decreto,* oppure, questa è una *Legge* confermata dalla reale autorità, e per moverci a pigliarne la notizia, leggendo attentamente.

6. Finora dunque abbiam trovato con l'analisi che Criterio è *un segno universale dell' ordine di Verità.* Ma che cosa è mai questo segno? La Verità è ordine d' entità conosciuto. Perchè mai non basterebbe dire, che la Verità è ordine d'entità? Perchè l'entità, *segregata da ogn' intelletto,* non può chiamarsi verità in significato proprio; ma è *un termine della verità.* L' altro termine di essa è l' intelletto che conosce l' entità. Il vero è l' intelligibile, che, in relazione con l' intelletto, è inteso: infinitamente dall' Intelletto infinito; finitamente, e però mutabilmente, dagl' intelletti finiti. *Veritas* val quanto *vera ratio,* ragione vera, cioè attinenza degli oggetti con la ragione, della ragione con gli oggetti. Allora come la luce in relazione con l' occhio diviene *lume* in atto, cioè quello ha visione de' corpi, così l' intelligibilità degli oggetti in relazione con l' intelletto divien lume attuale, cioè quello ha intendimento. La relazione fra l' occhio ed i corpi luminosi, o illuminati, la chiamiamo *evidenza sensibile;* la re-

lazione poi fra l' intelletto e gli oggetti intelligibili la chiamiamo *evidenza intellettiva*, o semplicemente *evidenza*, quasi evidenza nel suo significato più alto. Ecco la mirabile ragione di questo vocabolo, che tutti adoperano più nel significato intellettuale, che nel materiale. Però, esaminata fin qui la significazione comune de' vocaboli *Criterio* ed *evidenza*, si giunge all' idea precisa. Di fatto: l' evidenza sensibile non ci è forse il segno, cioè il Criterio, per ben' osservare un corpo, per essere certi di poterlo bene osservare, o di averlo bene osservato?; tantochè, quando un corpo è nell' ombra, noi, se questo è mobile e lo vogliamo veder proprio com' esso è, lo trasportiamo alla luce, o vi accostiamo un lume; e però, sapendo che a percepire visibilmente un corpo, ne occorre la luce o l' evidenza, la notizia di tal segno ci serve di regola: similmente, sapendo che a conoscere una cosa qualunque, per essere certi di poterla conoscere, o di averla ben conosciuta, o di giudicarne e ragionarne a modo, ci occorre l' evidenza, ecco che la notizia di tal segno ci serve di regola o di criterio per tutti i giudizj e per qualunque ragionamento. Sicchè Criterio è *l' evidenza dell' ordine di verità*. È Criterio di *verità* per la conoscenza, Criterio di *certezza* per l' assenso.

7. Indi s' esplica tutta la dottrina del Criterio. Se Criterio è l' evidenza, e questa è relazione fra l' oggetto e la ragione, dunque l' evidenza non potrebbe conseguirsi da noi, fuorchè seguendo insieme *l' ordine degli oggetti*, *l' ordine della razionale natura*, *e il coor-*

dinamento loro, cioè mantenendo *l'universalità*. Ho detto *l'ordine degli oggetti,* o reali o ideali; a quel modo che bisogna procedere nelle Scienze da' principj alle conseguenze. In Filosofia, per esempio, come potremmo noi avere conoscenza dell' Arte dialettica, se non guardassimo all' universalità de' concetti e dei principj e all'ordine dell'idee inferiori, per servircene d'esemplari a trarne le regole d' ogni metodo? Come aver conoscenza dell'Arte bella o dell'Estetica, se non guardassimo intentamente all' ordine della bellezza o delle perfezioni, dacchè bellezza non è un cumulo slegato di cose o di parti, ma un ordine? Come aver conoscenza dell' Arte morale, se non tenessimo fitta la mente all' ordine del bene o de' fini, dacchè il bene non sia un fine o un altro, ma l'ordine di tutt' i fini? Così diciamo di tutte le Scienze, come, allorchè parlammo dell'osservazione, imitazione, invenzione scientifica, dimostrai. Ho detto poi *l' ordine della razionale natura, e il suo coordinamento con l' ordine degli oggetti;* dacchè non potremmo avere il Criterio universale della verità o l'evidenza, se non mirando a *tutto l' ordine naturale delle correlazioni* fra noi ed il Vero; dal quale ordine procede l'evidenza. Sicchè il Criterio è *un ordine di criterj,* e, come ogni ordine, ha unità e moltiplicità. È uno, perch'è sempre l'evidenza, da cui muove ogni Criterio e a cui ritorna; è uno, perchè tutte l'idee vengono rette dall' evidenza del concetto supremo d' entità; è uno, com' è una la natura dell'uomo. È moltiplice, perchè l'evidenza si manifesta in tutte le relazioni dell'ordine di verità; è moltiplice, perchè l'evidenza de'principj minori e

dell'idee inferiori serve man mano alla serie de' ragionamenti; è moltiplice, perchè moltiplici sono le correlazioni dell'uomo, con sè, con gli altri uomini e con Dio, la natura degli uomini essendo *razionale, socevole, religiosa.*

8. Posto ciò, si conosce l'ordine del Criterio. L'evidenza, in quanto ci manifesta direttamente le relazioni dell'oggetto con l'intelletto, è l'evidenza *fondamentale* o propriamente detta. Ma le intellezioni poi non sono un che astratto, morto, assiderato, sì atti d'una forza sostanziale, vivente, d'un intelletto, d'uno spirito, e quindi alle intellezioni succede un sentimento vivo e un amore della verità: sicchè questo sentimento e l'amore ci manifestano le relazioni dell'intelletto con l'oggetto. L'evidenza si compisce in quest'intima correlazione fra il Vero che manifestasi all'intelletto, e l'intelletto stesso che, amando, si muove ad intendere attivamente la Verità. Senza un qualche manifestarsi del Vero non potrebbe moversi l'amore; ma senza l'amore non potrebbe conoscersi la pienezza del Vero. Quindi, apprese queste correlazioni, sorge la regola, che il naturale affetto intellettivo è *un segno evidente di verità* o un Criterio. L'esame consiste appunto nel verificare la naturalezza degli affetti: ma verificato ciò, non potremmo mai reputare d'essere nel Vero, contraddicendo a' naturali affetti razionali. L'intellezione poi non è altro che *un verbo interiore*, ossia la conoscenza e l'affermazione dell'oggetto; e indi procede il *verbo esteriore*, cioè la parola, che per via di vocaboli esprime l'intendimento, e ne significa l'affermazione con

le proposizioni, quasi eco del verbo interno. Ecco il perchè, mediante la lingua, noi c'intendiamo reciprocamente. La parola, pronunziata, dà occasione di muoversi al pensiero degli ascoltatori che ne intendono il significato, cioè vedono nella mente propria il senso della mia parola; sicchè, quando apparisce *con evidenza* che il verbo esteriore deriva dal verbo interiore, o dalla intellezione della verità, per fermo *come non può negarsi l'evidenza interna, così neppure ciò che ne deriva.* Ecco allora il Criterio della credenza o della fede, ch'è umana e religiosa, cioè *l'evidenza della relazione fra la parola ed il vero.* Non ogni credenza e non ogni fede può servire di Criterio, benchè possa servirci d'aiuto, come la parola d'un maestro; bensì quella ch'*evidentemente* o *necessariamente* dà segno di verità. E poichè il segno della verità è universale, quindi la credenza, fuorchè quando l'*autorità è universale*, cioè non derivata da un particolare uomo, bensì o dalla natura o corrispondente alla natura per le sue relazioni col vero, non può essere Criterio. E qui riceve l'ultimo suo compimento l'evidenza, perchè qui si compisce l'ordine della natura, dovendo necessariamente l'ordine della verità corrispondere proprio all'ordine della natura umana, cioè del soggetto che conosce la verità. E però Criterio è *l'evidenza dell'ordine di verità in sè stessa e ne' suoi contrassegni universali;* cioè contrassegni d'affetto e di fede.

9. Chiarito che cosa è il Criterio, mostriamo il suo valore nelle cognizioni precedenti alla Scienza e nella Scienza. Vi ha egli un Criterio di verità, prima-

chè l'uomo acquisti l'ordinamento scientifico delle cognizioni? Proporre tal quesito è già un risolverlo. Come potrebbe mai l'uomo essere uomo senza facoltà di conoscimento? E come potrebbe mai conoscere alcuna cosa e giudicarne senza Criterio? E come può esservi conoscimento senza la relazione tra il Vero e l'intelletto, cioè *senz'evidenza?* E come poi ci proporremmo noi d'acquistare la Scienza delle cose, quando non avessimo conoscenza di nulla? E se qualche conoscenza, dunque un Criterio. La Scienza non può crear nulla dal nulla, non darci dunque un Criterio che la natura non ci abbia fornito. Strana presunzione degli Scienziati questa, di darci essi la Verità, la Conoscenza, il Criterio! Essi allora sarebbero creatori o Dio, ma un Dio assurdo, che darebbe conoscimento e Criterio a sè medesimo. Non potremmo trovare mai un Criterio, che non si scoprisse dentro di noi; e però anche il popolo ha cognizioni *ragionevoli*, nelle quali cioè s'acchiude la ragione di quello ch'esso afferma; e anche il popolo ha cognizioni *ragionate*, in cui cioè si manifesta esplicita la ragione dell'affermazioni sue, e indi esplicito un Criterio di ragionamento; come altra volta recai quest'esempio, che se un fanciullo domandi al padre suo, anche al meno addottrinato degli uomini, perchè non debba mangiare troppo, egli risponde, *perchè è più del bisogno*, ragione chiara e vera ed esplicita. Gli esempj potrebbero moltiplicarsi all'infinito. Non bisogna reputare che le cognizioni *naturali*, anteriori alla Scienza, sieno *credenze;* no, sono *evidenze*. Credenza è un dare l'assenso all'altrui autorità; ma conoscenza naturale poi è un dare l'assenso a cosa

evidente; comè quando tutti affermano la esistenza di sè medesimi per l'intima coscienza dell'esser proprio, l'esistenza del mondo per la relazione di questo coi sensi e con l'intelletto, l'esistenza di Dio per il principio di causalità. Tutt'i fatti dell'anima nostra, i fatti esteriori che noi tutti percepiamo, tutte queste cognizioni han forse bisogno dell'evidenza scientifica per manifestare in sè l'evidenza immediata, ragionevole, naturale? o come potremmo noi parlarne *scientificamente,* se già non le possedessimo *naturalmente?*

10. Indi viene un altro quesito. La Scienza deve essa riconoscere le cognizioni naturali? Ma tal quesito pure, appena proposto, è risoluto. Se Criterio della verità è l'*evidenza*, non possiamo negare le naturali cognizioni evidenti. La Scienza consiste in un grado più alto di riflessione, profonda e abituale (com'ho detto altrove); la riflessione poi è un ripensamento delle cose, un riconoscimento. Ma può egli riconoscersi, disconoscendo ciò che si conobbe? Chi guarda un oggetto per meglio conoscerlo, più distintamente, più chiaramente, più ordinatamente, forse può dubitare di non aver veduto con gli occhi suoi l'oggetto stesso; e forse può sempre dubitarsi che l'oggetto sia un'ombra, quando pur l'abbiamo dinanzi chiaramente, quantunque abbisogni d'essere meglio guardato e osservato, per notarne le particolarità e l'ordine delle parti? Esaminando a suo luogo i criterj ausiliari o i contrassegni della verità, mostrerò l'*esplicita* o *implicita* ragionevolezza dell'uso che il popolo ne fa; ma intanto può affermarsi, che questa ragionevolezza è

un fatto indubitabile. Un antico Filosofo, Zenone d'Elea, negava il moto; e allora un uomo si mise a camminare, volendo dire che il fatto è argomento che basta: così, al Filosofo che volesse mai negare i ragionamenti savj del popolo, si può rispondere: vedi com'anche i popolani buoni mostrino assennatezza nel vivere e nel parlare, in famiglia e nel consorzio civile, ne'loro mestieri e nelle professioni. Or via, i criterj che *naturalmente* valgono a qualunque uomo per l'assennatezza sua, o per essere, come si dice, *uomo di criterio*, questi la Scienza dovrà riconoscere, com'essa riconosce la natura, e poi convertire i criterj stessi *riflessivamente* in regole o criterj di Scienza, poichè il conoscimento è sempre lo stesso, e i gradi soltanto ne sono diversi.

11. Qual è dunque il valore del Criterio nella Scienza? Essa è, non già un tutto di cognizioni ragionevoli, senza vederne chiara o esplicita la ragione, come spesso accade nelle conoscenze popolari; non è un tutto di cognizioni ragionate, ma senz'esplicito collegamento fra loro, com'accade pure ne'raziocinj popolari; bensì è *un ordinamento di cognizioni riflesse, distintamente avvertito*. Quindi, per modo *esplicito* l'evidenza deve precedere quest'ordine di ragionamenti, accompagnarlo, e porne il compimento. Dev'essa stare da principio? Sì, perchè dall'oscuro non può prendersi guida per venire alla chiarezza; onde i principj evidenti han da menare il nostro intelletto alla ricerca o alla dimostrazione delle verità, non anco note o non anco esplicitamente chiare. Chi non muove dall'evidenza, comincia senza Criterio. Dev'essa stare nel

mezzo? Sì, perchè via via il ragionamento deve palesarci chiara la connessione de'giudizj e de'raziocinj. Chi non procede con evidenza, discorre senza Criterio. Dev'essa stare al termine de'ragionamenti? Sì, perchè bisogna giungere a conclusioni evidenti, per il congiungimento loro con le premesse e co' principj universali. Chi conclude senza evidenza, finisce senza Criterio. Quand'anche si tratti di cose probabili, come facciamo nelle ipotesi o nelle congetture, per esempio in Medicina; o quand'anche si tratti *di cose sapute per autorità;* dev'esserci evidente la ragionevolezza dell'ipotesi, delle congetture, delle credenze. Nè si dica che può darsi un'evidenza falsa; giacchè l'apparente chiarezza viene da un qualche lato o rispetto della verità, travisato dall'errore e contenuto in esso; ma l'evidenza è veder *l'ordine delle idee e degli oggetti,* e però non può essere falsa mai, come non può essere falsa l'evidenza degli occhi, quando l'oggetto visibile sia distintamente, convenientemente, dinanzi al senso visivo.

12. Resta un ultimo quesito. Avvi mai differenza tra'l' uso del Criterio nella Scienza universale o prima, cioè nella Filosofia, e l' uso che si fa del Criterio nelle Scienze particolari, cioè nelle Matematiche, in Fisica e nelle Discipline critiche? Sì, certo; difatti, mentrechè le Scienze particolari muovono da principj, che avanti la Filosofia verificò; procedono con metodi e con prove, il cui valore fu verificato dalla Scienza suprema; cadono sopra un soggetto, la cui certezza si verificò dalla Scienza universale: questa invece non ha

sopra di sè alcuna Scienza, essendo pur quella che pone i principj primi, e ch'esamina il valore della conoscenza o del pensiero, necessario a tutte le Scienze. Però la Filosofia si disse la Scienza delle Scienze. Or presumeremo noi che la Filosofia debba creare da sè i principj e il soggetto suo proprio? Ma *ex nihilo nihil fit*, dal niente non si fa niente. La Filosofia, come ogni Scienza, è un ordine riflessivo, e quindi presuppone ciò su cui riflette, o i principj e il soggetto proprio, ch'è l'ordine universale. Ma qui ella si distingue da ogni altra Scienza, chè i suoi principj e il suo soggetto non li riceve da nessun'altra Scienza, bensì dalla natura, e chè *riflessivamente verifica ed accerta tutto ciò ch'è naturalmente vero e certo, per dargli un ordinamento chiaro e distinto di ragioni*. Ma errano coloro, che ciò importi un mettere in dubbio qualsivoglia conoscenza. E allora, come dall'incertezza universale potremmo noi venire a qualcosa di certo? Sicchè il Filosofo, che, prima di filosofare, è uomo, ha, com'uomo, i *postulati razionali* o *naturali* del suo conoscimento e di tutto ciò che viene per natura da questo, o che gli corrisponde; senza di che, per fermo, egli non potrebbe mai proporsi la Scienza e giungere alla Scienza; ma, tostochè cominci a filosofare, allora egli *verifica riflessivamente i postulati stessi, che divengono postulati scientifici d'ogni ragionamento*. È un singolare artificio di credere che al verificamento filosofico debba precedere il dubbio, quasichè prima della Filosofia manchi l'*evidenza*, o il buon senso, e la educazione buona, e i linguaggj, e la civiltà, e la natura dell'uomo. Dall'essere il dubbio uno stato d'al-

cuni Filosofi, s'è creduto che tale sia la condizione d'ogni Filosofia. I postulati che ci rendon possibile d'arrivare a questa, sono *condizioni razionali,* e non già *materiali,* perchè noi conosciamo la possibilità di giungere alla Scienza col pensiero e quindi la relazione di esso con la verità; come, chi adopera le gambe sue, o un *veicolo* per arrivare alla vetta d'un monte, vede già il punto, a cui vuol giungere e la possibilità d'arrivarvi con le gambe o col veicolo stesso.

13. Sicchè l'uso del Criterio diversifica. In che modo? Prima di tutto, la Filosofia non presuppone un'evidenza scientifica che le venga da più alte dottrine, sì soltanto *l'evidenza naturale,* convertita riflessivamente *in evidenza filosofica,* principiando dagli assiomi supremi. E in secondo luogo, il Criterio non è forse l'evidenza dell'ordine di verità? Dunque la Filosofia, ch'è la Scienza dell'ordine universale, avrà il suo Criterio *nell'evidenza di quest'ordine universale;* mentrechè, al contrario, le Scienze particolari avranno per Criterio *l'evidenza d'un ordine particolare,* cioè l'ordine del particolare oggetto, meditato da esse. In terzo luogo, poichè l'evidenza è relazione tra gli oggetti e la razionale natura, e poichè proprio soggetto della Filosofia è la razionale natura stessa, s'arguisce che tutte *le cardinali relazioni di questa natura con la verità,* riconosciute dalla Filosofia, relazioni naturali d'evidenza intima, d'affetto e di fede, servono di criterj ad essa, son l'ordine de' suoi criterj, *la sua piena evidenza.* Difatti, l'evidenza intima costituisce il Criterio intimo e principale, da cui muove ogni evi-

denza d'ogni altro Criterio, e da cui è ***verificata e giustificata razionalmente***. L'affetto costituisce un Criterio intimo e secondario, che succede al conoscimento e l'aiuta. Tutti e due risguardano immediatamente la razionalità dell'uomo. La fede poi costituisce un ordine di criterj ***secondarj, ausiliari, estrinseci;*** quando l'autorità del verbo esteriore apparisce ***universale***, come la verità e come la natura. La quale autorità, o è del genere umano intero, cioè l'autorità del senso comune, o è l'autorità dell'universale tradizione scientifica. Tutti e due risguardano la socievolezza. V'è poi l'autorità delle sacre tradizioni ***universali;*** e ciò risguarda la religiosità. L'ordine de' criterj si compisce qui, perchè qui si compisce l'uomo.

14. Ciò, a giustificare *filosoficamente* l'uso di questi Criterj, basta. Nella Scienza *razionale* non prendiamo l'autorità sol come autorità o come una ragione estrinseca, bensì per una ragione intrinseca, cioè per l'evidenza dell'ordine di natura, e in quanto corrisponde all'evidenza dell'ordine stesso. Per esempio, come potremmo noi negare la ragionevolezza di credere all'autorità del senso comune, o del consentimento universale, mentre l'universalità non può venire dall'arbitrio, nè perciò dall'errore? Bisogna, dunque, verificare questa universalità; ma, verificata, non possiano impugnare la verità di ciò ch'essa ne manifesta, e che sentiamo poi corrispondere all'intimo della coscienza. O come potremmo negare noi la ragionevolezza di credere alle tradizioni sacre, quando le abbiamo verificate universali, e che poi

le sentiamo armonizzare con l'intima ragione nostra? Tutto ciò non è andar fuori della Filosofia, perchè tutto ciò ammettiamo *per una ragione filosofica*, cioè *per l'evidenza intima, onde riconosciamo i suoi contrassegni universali.* Davvero, se noi disputiamo con gli Scettici, non possiamo parlar loro d'autorità, nè d'altri postulati naturali, e bisogna discutere con loro in tal maniera che moviamo da quant'essi concedono; ma non bisogna poi dire che lo stato loro sia secondo la Scienza, cadendo essi perennemente in contradizione; com'allora che dicono, esser *dovere di coscienza* non ammettere alcun che *senza certezza*, non intendiamo come si può *logicamente* da essi parlare di doveri, mentrechè quest'idea è in relazione con una grande moltiplicità d'idee, di fatti, di cose, significando la necessità morale di rispettare l'ordine de'fini, e quindi significa una legge, quindi la libertà, quindi l'imputabilità, quindi l'uomo, quind'il titolo divino e assoluto della Legge morale. La Filosofia che si chiude in sè stessa, e che si astrae dalle condizioni intrinseche ed estrinseche dell'uomo, cioè dagli affetti, dalla Storia, da'Linguaggj, dall'incivilimento, dalla Religione, non può mai conoscere la nostra natura vera e viva, nè quindi svolgere la Filosofia della Storia e la Filologia. Sono sistemi filosofici, somiglianti a larve, perchè segregati da ogni realtà.

15. Ma nelle Scienze particolari, cioè nelle Matematiche o nella Fisica, l'uso de'criterj è diverso. Esse, primieramente, suppongono già l'evidenza filo-

sofica de' principj, de' metodi, del soggetto loro. Secondariamente, l'uso de' criterj estrinseci è per esse indiretto e più ristretto, non già diretto e universale com' in Filosofia. Se questa risguarda gli oggetti connaturali al pensiero umano, cioè la natura intima dell'uomo, l'ordine dell'universo e Dio, allora intendiamo perchè il senso comune porge aiuto all'esame filosofico, mercè i linguaggj, dove il pensiero di tutti gli uomini esprime gli stessi oggetti connaturali; ma invece la Fisica e la Matematica vanno in cerca di riposte verità, lontane dal senso comune, benchè alla verità di questo non mai contrarie. Inoltre, se in mezzo alle passioni, che tentano di far traviare le meditazioni filosofiche, giova pur sempre di tener l'occhio alla Filosofia perenne, distinta dagli errori; invece tra' Fisici e Matematici la tradizione serve soltanto ai progressi, cioè per giungere dalle verità, oramai scoperte, ad altre verità. Se la Religione aiuta i Filosofi, che parlano del soggetto di questa, cioè di Dio e dell'uomo interiore, benchè movendo da principj razionali, anzichè da dogmi positivi, per un fine scientifico, anzichè religioso; la Fisica invece e la Matematica trattano di cose da quell'argomento affatto diverse, e debbono solo guardarsi da preoccupazioni antireligiose, cioè irrazionali o antifilosofiche. Anco il Criterio secondario interiore, cioè l'affetto, ha men parte; giacchè, quantunque il Fisico ed il Matematico alla conoscenza del vero congiungano l'amore di questo, e ciò n'avvalori le speculazioni e le diriga; nondimeno, le verità speculate da essi, come un teorema od una legge fisica, non si riferiscono punto agl'in-

teressi più vivi dell'uomo, e quindi alle sue passioni, com'accade in Filosofia; nè quindi occorre di tener fissa la mente a distinguere le passioni stesse dall'affetto razionale, salvo il caso che v'intervenga indirettamente un altro fine, come la pertinacia delle proprie opinioni, o la servilità dell'ossequio ad un maestro, il che avveniva tra i Fisici del Peripato, e anche la superbia di nuovi sistemi.

16. Concludo: che cosa è il Criterio? Un segno, un carattere della verità, e che serve di regola. Ma donde mai viene tal segno? Dall'ordine della verità stessa. E qual segno ne procede? L'evidenza. E si estende perciò essa quanto l'ordine della verità? Sì, universalmente, come appunto è universale l'ordine dell'entità conosciuto. Sicchè Criterio è l'evidenza dell'ordine di verità in sè stesso e ne' suoi contrassegni universali d'amore e di fede. Avvi un Criterio nelle cognizioni anteriori alla Scienza? Sì, perchè altrimenti non potremmo mai venire alla Scienza, che di naturale lo converte in filosofico, ma senza metterlo in dubbio. Qual valore ha il Criterio nella Filosofia, quale in ogni altra Scienza? Evidenza d'ordine universale in quella, ch'è Scienza universale; evidenza d'ordine particolare nelle Scienze particolari. Ma il Criterio è sempre armonia, come la verità, e come il metodo, e come la Scienza. Ricordo, che anni or sono, mi recavo in *San Domenico Maggiore* a Napoli, per vedere il tempio di Niccola Pisano e avvivarmi nelle memorie di San Tommaso d'Aquino, che, insegnando Filosofia e Teologia, proseguì

denza d'ogni altro Criterio, e da cui è *verificata e giustificata razionalmente*. L'affetto costituisce un Criterio intimo e secondario, che succede al conoscimento e l'aiuta. Tutti e due risguardano immediatamente la razionalità dell'uomo. La fede poi costituisce un ordine di criterj *secondarj, ausiliari, estrinseci;* quando l'autorità del verbo esteriore apparisce *universale*, come la verità e come la natura. La quale autorità, o è del genere umano intero, cioè l'autorità del senso comune, o è l'autorità dell'universale tradizione scientifica. Tutti e due risguardano la socievolezza. V'è poi l'autorità delle sacre tradizioni *universali;* e ciò risguarda la religiosità. L'ordine de' criterj si compisce qui, perchè qui si compisce l'uomo.

14. Ciò, a giustificare *filosoficamente* l'uso di questi Criterj, basta. Nella Scienza *razionale* non prendiamo l'autorità sol come autorità o come una ragione estrinseca, bensì per una ragione intrinseca, cioè per l'evidenza dell'ordine di natura, e in quanto corrisponde all'evidenza dell'ordine stesso. Per esempio, come potremmo noi negare la ragionevolezza di credere all'autorità del senso comune, o del consentimento universale, mentre l'universalità non può venire dall'arbitrio, nè perciò dall'errore? Bisogna, dunque, verificare questa universalità; ma, verificata, non possiano impugnare la verità di ciò ch'essa ne manifesta, e che sentiamo poi corrispondere all'intimo della coscienza. O come potremmo negare noi la ragionevolezza di credere alle tradizioni sacre, quando le abbiamo verificate universali, e che poi

le sentiamo armonizzare con l' intima ragione nostra? Tutto ciò non è andar fuori della Filosofia, perchè tutto ciò ammettiamo *per una ragione filosofica, cioè per l' evidenza intima, onde riconosciamo i suoi contrassegni universali*. Davvero, se noi disputiamo con gli Scettici, non possiamo parlar loro d' autorità, nè d' altri postulati naturali, e bisogna discutere con loro in tal maniera che moviamo da quant' essi concedono; ma non bisogna poi dire che lo stato loro sia secondo la Scienza, cadendo essi perennemente in contradizione; com' allora che dicono, esser *dovere di coscienza* non ammettere alcun che *senza certezza*, non intendiamo come si può *logicamente* da essi parlare di doveri, mentrechè quest' idea è in relazione con una grande moltiplicità d' idee, di fatti, di cose, significando la necessità morale di rispettare l' ordine de' fini, e quindi significa una legge, quindi la libertà, quindi l' imputabilità, quindi l' uomo, quind' il titolo divino e assoluto della Legge morale. La Filosofia che si chiude in sè stessa, e che si astrae dalle condizioni intrinseche ed estrinseche dell' uomo, cioè dagli affetti, dalla Storia, da' Linguaggj, dall' incivilimento, dalla Religione, non può mai conoscere la nostra natura vera e viva, nè quindi svolgere la Filosofia della Storia e la Filologia. Sono sistemi filosofici, somiglianti a larve, perchè segregati da ogni realtà.

15. Ma nelle Scienze particolari, cioè nelle Matematiche o nella Fisica, l' uso de' criterj è diverso. Esse, primieramente, suppongono già l' evidenza filo-

evidenza dell' ordine in sè stesso, dalla quale poi dipende l' evidenza de' contrassegni e de' criterj ausiliari. Or dico: che *nell' ordine puro dell' idee* primeggia per *estensione* l' evidenza dell' idea d' entità, onde procedono gli assiomi d' identità e di contradizione, senz' i quali non può stare nè conoscimento nè Scienza; ma *nell' ordine concreto della conoscenza* poi primeggia per *comprensione* l' evidenza del Teismo, cioè la verità che Dio è creatore dell' universo. Quando parlai dell' idee universali, si vide la necessaria correlazione dell' idee di finito e d' Infinito, cioè di Dio, e come vi stia in mezzo l' idea d' assoluta causalità o di creazione; quando inoltre parlai delle verità connaturali al pensiero umano, si vide che queste verità sono la coscienza dell'essere nostro, la conoscenza dell' ordine mondano e della Causa prima; ora poi è da vedere la cosa in un altro rispetto, cioè nell' ordine de' Criterj. Ecco pertanto il quesito: *La verità di Dio creatore ordina essa per modo la conoscenza umana, che, impugnando quella, manchi la regola o il criterio all' ordine riflesso de' nostri giudizj?* Ci mancherebbe allora forse il criterio d' ogni conoscenza e d' ogni Scienza, in quel modo che, impugnata da un Fisico l' idea dell' ordine naturale, gli mancherebbe il criterio della Fisica, la quale indaga leggi, cause, classificazioni, ossia gli ordinamenti della natura? Questo l' argomento.

2. E l' argomento si scioglie pensando, che *la scienza de' limiti è parte sostanziale d' ogni Scienza.* Infatti, se la verità è ordine d' entità conosciuto, e se

la Scienza è *ordinamento di ragioni, riflettuto* e *distintamente avvertito*, quando poi si smarrisca *l' avvertenza de' limiti* che *distinguono* fra loro gli oggetti e i concetti, si smarrisce altresì *l' ordinamento delle ragioni*. Tal cosa può paragonarsi alla Musica: se chi apprende l'Arte de' suoni, non imparasse il valore d' ogni nota e il tempo, e perciò a distinguere suono da suono e la durata loro, non potrebbe mai sapere nulla di quest'Arte, perchè, ignoti restando i limiti de' suoni, gli sarebbero anche ignote le loro relazioni e correlazioni o l' ordine musicale. Lo stesso accade in ogni specie del sapere umano; talchè può affermarsi, che sapere i limiti è saper vero e unico. Ricordare i confini par dunque un ricordo d' umiltà: ed è così; ma è anche un ricordo di grandezza, perchè rende possibile la Scienza e la Sapienza. Or quando noi consideriamo che solamente il Teismo ci tiene avvertiti, che il finito si distingue dall'Infinito per essenza e dipende da questo, talchè la ragione nostra è finita com' ogni altra cosa del mondo, e però quella verità ci avvisa di badare a' confini, allora intendiamo, che, negandola, si nega il Criterio, da cui procede l' ordinamento riflessivo delle cognizioni. Sapere *fin dove* si può andare col pensiero e *i modi* dell' andarvi, è la condizione appunto d' ogni metodo; ma il *fin dove* e *i modi* variamente opportuni sono limite, giacchè una mente senza limiti non ha termine o modo, mentrechè a noi considerare tutto ciò è sapere la via; quasi rotaia di ferro, dove corrono i traini del vapore, i quali, usciti da essa, o si fermano o si rovesciano. Criterio è regola o misura, e la misura è limite, cioè disegno, cir-

coscrizione del discorso, e però della Scienza. *Sapere i limiti del proprio sapere* può paragonarsi all'urbanità o alla grazia de'modi, a quella garbatezza che taluno ha negli atti e nelle parole, derivata da un sentimento d'amorevolezza, onde noi, senz'offendere l'onestà e il decoro, ci commisuriamo al gusto degli altri ed al compiacimento loro: così, saper vero è un commisurare il pensiero riflesso a' limiti della conoscenza nostra e delle cose, quasi urbanità, grazia, buon garbo, misura del discorso interiore. La linfa benefica può dissetare i fiori e le piante, scorrendo pe' canaletti dell'aiuole; così la Scienza può dissetare la mente, che va per l'ordine prefisso dalla sua natura limitata. Or' il Teismo ci porge continuo l'avvertenza di questi limiti, e ciò lo rende odioso agl'intolleranti di confine o di misura.

3. Per capire meglio l'importanza di tal dottrina, si noti che se da una parte i limiti sono negazioni, perchè significano che una cosa non ha in sè o perfezione infinita o le perfezioni d'ogni altra cosa finita, poi da un'altra parte, significando la stessa natura del pensiero e delle cose, sono un che positivo. Difatti, quando paragoniamo un'entità finita, come la vita dell'uomo e l'intelligenza dell'uomo, alla pienezza sconfinata dell'essere divino, i limiti li concepiamo come difettivi o negativi; e, altresì, quando paragoniamo l'esistenza e la natura di cose particolari con l'esistenza e la natura d'altre cose, come un uomo con gli altri uomini, anche allora, poichè a ciascuna cosa particolare mancano le perfezioni distribuite di cosa in cosa

e di specie in specie, i limiti li pensiamo negativi; ma quando invece i limiti stessi sono risguardati nella natura di un'entità qualunque, cioè forma, ordine, modo dell'essere di ciascuna cosa, ne costituiscono allora la specie, per cui una cosa è ciò che è, come que' tali confini dell'intelligenza umana la costituiscono tal quale essa è, distinta dagli altr' intelletti, o come i lineamenti d'un viso formano quelle tali fattezze individuali, distinte da ogni altro aspetto. Sicchè, *sapere i limiti del nostro sapere, val quanto conoscere la natura del pensiero nostro e de' suoi oggetti;* come, a colui che nuota, sapere i modi del nuotare, val quanto sapere le determinate condizioni dello starsene a galla. Ignorare i limiti vale, perciò, quanto ignorare la natura, come non sapendo le condizioni del nuoto, equivale proprio a non saper nuotare. Perdere l'*avviso,* il *criterio* de' limiti val quanto cadere in ogni errore; come, gettarsi nell'acqua non esperti del nuoto, val quanto affogare. Alterezza singolare, pertanto, adirarsi d'una verità che ci mostra la condizione o i termini del sapere, quasi un risentirsi contro le regole della vita urbana, o contro i precetti del nuoto! La Verità, dunque, che ci avverte de' limiti, è criterio di Scienza e di Sapienza e di Bellezza: criterio di Scienza, perchè rende manifesto l'ordine dell'intelletto limitato; criterio di Sapienza, perchè rende manifesto l'ordine della vita; e aggiungo poi, è criterio di Bellezza, perchè dimostra l'ordine o le condizioni dell'Arti belle. E poi deve tenersi a mente, che questa verità ci umilia e ci sublima: umiliati nella conoscenza de' confini, ma sublimati nella relazione loro con l'Infinito.

4. Chiarita universalmente l'importanza di sapere i limiti, e del Criterio che ce ne rende *avvertiti*, bisogna determinare in che modo la detta Verità ordini le *conoscenze* e le *Scienze* ne' limiti loro. Quanto alle conoscenze, deve premettersi che oggetto loro è l'*intelligibile*, e che inoltre, *non già conosciamo il soprintelligibile*, ma *che un soprintelligibile v' è*. Sì certo, per la ragione umana evvi del misterioso, tantochè la ragione stessa è misteriosa in gran parte a sè medesima. Difatti, *sovrintelligibile* e *sovrannaturale* non significano mica lo stesso. Sapere che il mondo, perchè finito e contingente, non può esser' eterno, dacchè l'eternità è infinita, e che dunque il mondo ebbe un cominciamento da un Principio, il quale *supera infinitamente la natura*, saper ciò è intendere cosa soprannaturale; ma che il mondo ne deriva, non è cosa soprintelligibile, altrimenti come diremmo noi che il mondo è causato, cioè creato? Qui, pertanto, v'è il *soprannaturale;* anzi l'intelletto intende questa relazione, perchè l'ha in sè medesimo, come l'ha in sè ogni cosa; onde la ragione afferma ciò ch'è soprannatura, esigendolo la natura. Invece che sotto le apparenze de' fatti esteriori, sotto le qualità sensibili de' corpi e sotto le operazioni dell'anima vi sia un' essenza, nota bensì per le qualità e per le operazioni, ma oscura da sè medesima o indipendentemente da' fatti, ciò, quantunque abbia dell'ignoto e del misterioso, è *naturale a un tempo* e *soprintelligibile*. Quell'essenza reale si dice l'intima essenza in contrapposto del suo manifestarsi esternamente per via di relazioni. Domando al Chimico: perchè mai certe molecole de' corpi

s'uniscano fra loro, e altre ripugnino dall'unirsi fra loro? Il Chimico risponde: non lo so; il fatto si sa, ma l'intima ragione o natura del fatto è ignota. Domando al Fisiologo: e che cosa è mai l'irritabilità de'nervi e la contrazione de'muscoli? Esso risponde: il fatto è noto, ma la sua natura è arcana. Perchè, allo Psicologo, la luce, ferendo gli occhi, porta sensazione di colori? Si sa il fatto, egli risponde, non la ragione del fatto. Sicchè, in particolare, ci manca la pensabilità o la ragione sufficiente del *come* dall'interna essenza derivino i fatti e le operazioni. V'ha dunque un soprintelligibile di natura. Ma v'è ancora un soprintelligibile soprannaturale, poichè di Dio, se prescindiamo dalle correlazioni dell'Infinito e del finito, quant'all'intima essenza sua niente sappiamo.

5. Evvi poi, come l'intelligibile naturale, così l'intelligibile soprannaturale; altrimenti, quando non n'avessimo intendimento di sorta, non sapremmo esservi qualcosa di superiore all'intendimento nostro. Ciò che travalica la natura, è intelligibile per le relazioni della natura con esso; e la natura poi è intelligibile per gli atti o fatti che sono relazioni delle cose con l'intelletto; talchè negli atti dell'intelletto si palesa l'essere dell'intelletto a sè medesimo, quale in uno specchio interno; e ne'fatti della natura esteriore, questa si rende palese a noi, con l'ordine delle sue leggi. Ora, l'intelligibile non ci fa punto conoscere il sovrintelligibile; ma ci dimostra che il ***sovrintelligibile v'è***. Sappiamo che v'è; non sappiamo che cosa è. Perchè mai non ci dimostra che cosa è? Perchè ciò tra-

passa, o l'attinenze della natura col soprannaturale, o l'attinenze de' fatti naturali con l'intelletto. Ma perchè, dunque, ci dimostra che il sovrintelligibile v'è? Perchè, quand'apprendiamo un oggetto intelligibile, noi abbiamo due termini e la relazione loro: l'obbietto e l'intelletto, ecco i termini; la manifestazione dell'obbietto pe' fatti di causalità, d'azione, di natura, o simili, ecco la relazione; talchè ci accorgiamo, che l'oggetto è noto per la relazione sua e quanto essa si estende, ma che, viceversa, è ignoto da sè medesimo, nell'essenza indipendente da' fatti o dalle relazioni; e, inoltre, che questa essenza v'è, poichè, quanto alle relazioni, essa ci è manifesta: così, noi, per le attinenze sensibili de' corpi co' nostri sensi, sappiamo che cosa è il corpo, ma che cosa è il corpo senza queste attinenze non sappiamo; eppure sappiamo ch'è qualcosa in sè medesimo, distinto dalle sue manifestazioni, le quali derivano dall'armonia de' due termini correlativi, cioè del corpo sensibile e del principio sensitivo. Però il soprintelligibile o il soprarrazionale o il misterioso, così di Dio, come della natura, non va confuso con l'assurdo, cioè con l'irrazionale; perchè questo repugna, quello invece si nasconde.

6. Or via, eccoci all'argomento. Poichè l'osservazione del nostro pensiero ci costringe a distinguere con evidenza: un soprintelligibile ch'è altresì soprannaturale, o l'essenza dell'Infinito; un soprintelligibile ch'è naturale, o l'essenza intima del finito; un intelligibile soprannaturale, o ciò che di Dio si manifesta per le relazioni di causalità; un intelligibile naturale,

o ciò che del mondo si manifesta per le relazioni de'fatti; diciamo appunto che la verità di creazione ci dà il criterio per discernere tutto ciò e lo spiega, e indi è regola ordinatrice del pensiero, ossia delle conoscenze riflesse o de' nostri ragionamenti. Ci fa essa distinguere il misterioso dal noto nel soprannaturale? Sì, giacchè distinguiamo la causalità divina dalle relazioni essenziali o intime della Divinità; sovrintelligibili queste, intelligibile l'altra. Ci spiega essa il *perchè* di quel mistero? Sì, ella ne porge alla ragione nostra una ragione semplicissima ed evidente. Qual ragione? Questa: poichè siamo creati e che il finito si distingue dall'Infinito essenzialmente, segue che gl'intelletti finiti non possono mai comprendere l'Infinità, e che questa si palesa loro quanto e come le piace per un disegno eterno di mezzi e di fini. È dunque certo, che la verità di Creazione ci serve di criterio a non confondere l'intelligibilità del soprannaturale co' misteri soprannaturali, a non impugnare quella per questi, o viceversa, e a non presumere di penetrarli. Così, tolto il criterio di creazione, i Panteisti affermeranno che non v'ha niente di superiore all'intelletto nostro, esservi equazione fra l'intelletto umano e l'intelligibilità infinita, la mente dell'uomo essere assoluta, e, nulla potendo restare misterioso alla Mente assoluta, s'impugna da essi ogni mistero impenetrabile, cioè un fatto evidentissimo; e mentre per noi è chiara la ragione de' misteri, per loro i misteri son senza ragione. Si rifiuta il misterioso, e si cade nell'assurdo.

7. Dicasi lo stesso per il soprintelligibile della na-

tura. Il criterio della verità di creazione ci rende avvisati a distinguerlo dall'intelligibilità delle cose naturali, e ce lo spiega. Perchè ci avvisa chiaramente a distinguerlo? Perchè, mentre sappiamo che soltanto la cagione intellettuale d'una cosa può intendere pienamente il proprio effetto, il quale muove da essa, con ordine di mezzi predisposti da essa, con un fine da essa prestabilito; gl'intelletti finiti non possono perciò conoscere *appieno*, senza i fenomeni o i fatti, la natura di ciò che da quelli non è causato. Può l'intelletto finito conoscere appieno ciò ch'esso fa, e i mezzi ch'esso dispone da sè medesimo, e il fine ch'esso si propone, come nell'Arti; ma intendere con pienezza sè medesimo, ch'è un effetto di cagione più alta, intendere con pienezza le cose esteriori, che sono effetti d'altra cagione, ciò torna impossibile a mente creata. E tal verità, rendendoci attenti a questo divario, ce lo spiega. E perchè? Il perchè l'ho già detto: se il mondo è un effetto di Dio, Egli solo può conoscere l'effetto suo pienamente, ristrettane per noi la notizia ne'limiti delle operazioni e de' fatti. Se noi sapessimo l'essenza delle cose da sè, in tale supposto, com'il Geometra descrive *a priori* le proprietà del circolo, così noi vedremmo *a priori*, anzichè *a posteriori* o per l'esperienza, come dall'intima semplicità dello spirito nostro rampollino tante facoltà e una sì portentosa moltiplicità d'atti: e vedremmo *a priori* come dalle cause naturali procedano le qualità e i fenomeni; dalla natura della luce (per esempio) l'efficacia sua mirabile sopra la vegetazione delle piante e sopra la vita degli animali; mentre di tutto ciò non sappiamo alcun che

senza il testimonio della coscienza e de' sensi. Talchè, distinguendo la mente nostra dall'Infinito, solamente allora possiamo avere il criterio a non confondere l'intelligibilità della natura co' suoi misteri, a non impugnare questi per quella, o viceversa, e a non presumere di scoprirli. Tolto il criterio di creazione, i Panteisti reputeranno di poter conoscere *a priori* la natura di noi stessi e del mondo, e formeranno sistemi di Fisiche vane, o di Psicologie fantastiche; perchè il Vico diceva profondamente, il Vero convertirsi col fatto, e coloro reputano di sapere il vero assolutamente, i quali stimano sè identici con Dio. Si rifiuta il misterioso, e si cade nell'assurdo.

8. La verità di Dio creatore serve ancora di criterio a mantenere i limiti del soprintelligibile, e ci *assicura* poi nella Scienza degl' intelligibili. Abbiamo già veduto che in certo qual modo essa rende intelligibile il soprintelligibile stesso, dandocene la ragione. Ma inoltre, come, disegnati bene i lineamenti d' una figura, il Pittore può disegnarla con bellezza, e come stabiliti bene i confini dell' oggetto di qualsiasi meditazione o arte, l'uomo vi può sicuramente e liberamente pensar su ed operare (dacchè i confini determinano ciò che può e deve pensarsi o farsi, se no, la cosa indeterminata non sarà mai oggetto di pensiero e d'opera); così, avvertita la mente de' limiti, fra quali sta l' intelligibile, *dentro di quelli può spaziare con libertà e sicurtà*. Quanto mai si distende l' intelligibilità delle cose, meditabili dall'uomo? Quanto i *fatti* e le *relazioni de' fatti*, un'estensione che basterebbe alla

curiosità degli uomini tutti per una moltitudine di secoli senza numero. Per *fatto* s'intende tutto ciò che proviene dall'attività delle cose, sì dall'attività interna e sì dall'attività esterna, sì dalla natura e sì dalle manifestazioni divine; però, effetti, qualità, modi, accidenti, ecco lo studio inesausto de'fatti. Ma ho aggiunto le *relazioni* de'fatti; perchè i fatti si palesano in relazione con le forze, con l'attività delle cagioni, delle sostanze, dell'essenze; in relazione fra loro per leggi, per somiglianze o per differenze; in mirabili relazioni di cose e d'idee, universali, generali, specifiche, particolari, ma sempre in armonia. Il criterio massimo, che qui esaminiamo, ci dice: tra i confini del soprintelligibile, spazj libera la mente per l'ampiezze della natura, e veda rilucere sopra di sè l'Infinito. Quindi, se i Panteisti, negato quel criterio, rigettano i misteri per l'intelligibile, lo Scettico invece, non intendendo le ragioni di quelli, si scora e rigetta l'intelligibile per i misteri. Si rifiuta il misterioso, e si cade nell'assurdo.

9. Così ho provato, che il Criterio di quella Verità, la qual'è più comprensiva fra tutte le verità, ordina le conoscenze riflesse ne' loro limiti; e però essa ordina tutte le Scienze umane altresì, soddisfacendo a'bisogni tutti dell'uomo. Egli ha bisogno di credere, e ha bisogno d'intendere. Il bisogno di fede rimane soddisfatto dal soprintelligibile, il bisogno d'intendere rimane soddisfatto dall'intelligibile. Quindi la Fede, come accennai parlando dell'Enciclopedia, porge una Scienza sua propria, o la *Teologia positiva* che appunto

risguarda il sovrintelligibile divino e le sovrintelligibili relazioni di questo con la natura umana; dovecchè l'intelligibile forma l'oggetto di tutte le Scienze naturali: così, l'intelligibile divino e l'intelligibile della natura nostra interna e, mediante questa, delle condizioni di tutta la natura, è alla Filosofia oggetto vastissimo; le quantità astratte, alle Matematiche; i fatti esteriori e materiali, alla Fisica; i fatti esteriori umani, alla Storia e alle Scienze critiche. Vediamo tutto ciò con brevità. Principiando dal sovrintelligibile *divino*, chi ammette la creazione si accorge di non poter negare la possibilità d'una *Teologia positiva*. Dico *positiva*, distinguendola dalla Teologia *naturale* o *razionale*, che risguarda l'*intelligibile divino*, e che fa parte della Filosofia. Quando sappiamo che l'intelletto umano è creato e che però Iddio trascende la capacità nostra, si vede a un tempo la metafisica e logica possibilità che v'abbiano fatti e insegnamenti divini trascendenti, da formare oggetto d'una Teologia *positiva*, che discorre intorno a'fatti e dogmi *positivi*, anzichè intorno a ciò che la ragione sola ci palesa intorno all'esistenza di Dio, a'suoi attributi, alla creazione, a'fini dell'uomo, alla Provvidenza. Si obietta: ma come può esservi scienza di quello ch'è misterioso? La risposta fu data innanzi, distinguendo il soprarrazionale dall'irrazionale, e mostrando come l'intelligibile ci manifesti che il sovrintelligibile v'è, quantunque non manifesti che cosa è; onde, posti que' fatti e que' dogmi, la Teologia *positiva* ci dimostra ch'essi non contrastano alle verità naturali e sono conformi a'bisogni dell'uomo, e indi espone le prove di fatto o storiche, i precisi ter-

mini del dogma, e l'ordine de' dogmi e de' fatti soprannaturali. E intanto si conclude, che negare la possibilità d'una Teologia positiva è contraddire il genere umano, un restringere a capriccio l'Enciclopedia di tutt'i secoli, un toglier via il contrapposto armonico della Scienza sacra e dell'umana; contrapposto che avverte questa de' limiti proprj, o a non trasmodare dalla sua natura. Quindi negarono sempre la Scienza teologica i Panteisti e gli Scettici.

10. Guardando poi alle Scienze umane o dell'intelligibile, ci accorgiamo che in esse l'intelligibile divino è quasi misura che manifesta i limiti e però l'ordine degl'intelligibili naturali. Quanto alla Filosofia, noi sperimentiamo dentro di noi la *mutabilità* de' nostri atti e delle nostre passioni, del sentire, del pensare, del volere; sperimentiamo fuori di noi la *mutabilità* di tutte le cose. Or questi limiti la ragione nostra, se disconosce la Causa prima, o li nega o li frantende. Li nega, quando, come gli antichi Eleati, vedendo l'impossibilità che l'Assoluto si muti nell'essenza sua, dice che il mondo è un'illusione; li frantende poi, quando fa mutabile l'assoluta natura di Dio, stimato identico all'essenza dell'universo, come dicono gli Egheliani, o come dicevan gl'Ionj, o quando le mutazioni del mondo reputa casuali, senza un ordine di leggi e di fini. Noi conosciamo; ma qual'è dunque l'ultima ragione del nostro conoscere? Poichè ragioniamo, ma non siamo la ragione assoluta, ne viene la possibilità dell'errore: or negata la creazione, o si dice assoluto l'intendere umano, e quindi l'errore non

è più errore, che, non potendo cadere in Dio, è un fatto divino, e i Panteisti ciò affermano espressamente; o si reputa casuale ogni pensiero, casuale la verità e la falsità, però indifferenti, come dicevano i Sofisti di Grecia. Qual'è mai la suprema legge dell'operare? Poichè la nostra volontà è finita, ne viene la possibilità del male: or negata la creazione, o si dice assoluta la volontà dell'uomo, è però, come dicono i Panteisti mistici, dagl'Ioghi dell'India fin' a noi, anche il peccato è un fatto divino, nè quindi può chiamarsi veramente peccato, nè la volontà è libera; o casuali son tutt'i fatti, ancor quelli della volontà libera, e bene e male sono indifferenti, come pur dicevano i Sofisti antichi e dicono i moderni. Quanto alla Matematica, quel criterio ci tiene avvisati del non confondere l'indefinito con l'Infinito, e ci spiega il perchè tra qualunque numero ch'è sempre limitato, e l'Infinito, la sproporzione sia sempre infinita.

11. Nelle dottrine fisiche, la efficacia regolativa di quel criterio apparisce non meno evidente, benchè per modo indiretto. Come può essa chiamarsi regolativa? Qual regola essa porge a' Fisici? Mostrando i limiti, sempre i limiti. Negata la verità di creazione, vengono tre conseguenze. Prima conseguenza è una Fisica popolare superstiziosa, perchè, confuso Dio con la natura, il popolo crede ch'ogni fatto naturale sia un miracolo, cioè un fatto divino; come si vide nel Paganesimo antico, e si vede nel Paganesimo degl'Indiani e de' Selvaggi, o negli avanzi di superstizione gentilesca fra' popoli civili e cristiani, per esem-

pio, i mali o i buoni augurj dell'apparenze celesti, de' sogni, degli uccelli, e va discorrendo: Fisica grossolana che impedì grandemente la Scienza fisica tra i Greci e tra i Latini; mentre il Cristianesimo, dicendo essenzialmente distinto il fatto naturale dal miracoloso, e le cause seconde dalla prima, rese possibile la Scienza sperimentale. Seconda conseguenza è una Fisica preoccupata, e però repugnante da' fatti: perchè vi ha le preoccupazioni del Panteismo, che vuole spiegare il mondo *a priori;* vi ha le preoccupazioni del Materialismo, che, negato lo spirito divino, nega lo spirito dell'uomo e non vede che materia, e, negando le origini divine, si affatica, piuttostochè a spiegare i fatti, a speculare le ipotesi d'una origine tutta naturale d'ogni cosa, e la naturale trasformazione dall'inorganico all'organato, dalle specie minime alle maggiori, dalle più semplici alle più composte, dall'animale all'uomo: metafisicate ipotesi che via via cadono a terra, com'è caduta la dottrina de' vermi spontaneamente generati nelle viscere degli animali, provato che quelli entrano col cibo e che i germi loro resistono al fuoco. Terza conseguenza è un Positivismo eccessivo, che, negata la causalità creatrice, non più riconosce nel mondo sostanze vere, ma fenomeni senz'intima realtà.

12. Dicasi lo stesso per tutte le dottrine che risguardano i fatti umani esteriori, la Storia, la Filologia, le Scienze critiche d'ogni maniera. Si toglie la Storia; perchè, negato della legge morale il titolo assoluto e distinto dalla volontà, e quind'imperativo

ad essa, la libertà morale non può concepirsi; e allora, impugnato l'arbitrio, Storia propriamente detta non c'è più, sì una storia degli uomini somigliante alla storia degli animali, una descrizione di fatti esterni, fatali, necessarj, necessario Neróne come Tito, le stragi Settembrine come la carità di chi muore per la Fede o per la patria. Si toglie la Filologia; perchè, impugnata la creazione, si torturano i linguaggj a significare soltanto cose di fatalità e di senso, ed a spiegare le loro leggi come i fenomeni della Fisica o di chimiche affinità. Si toglie la Critica; perchè, se nell'esame de' monumenti e delle scritture può darsi un' eccessiva preoccupazione religiosa, vi ha poi una preoccupazione irreligiosa che fraintende i pensieri e gli affetti, onde provennero que' documenti. Talchè il genere umano nell' opere proprie non riconosce più sè medesimo : così, ne' tempi addietro il Dupuis stravolgeva la Bibbia, i dogmi del Cristianesimo, e il suo fondatore e gli Apostoli, a significare cose astronomiche; senso ch' egli dava poi alle Mitologie dell' India e dell' Egitto; sicchè mi ricordo che un tale argutamente interpretò in significato astronomico Napoleone e la madre e i fratelli, cioè Neapoleon per Apollo, Letizia per Latona, il principe di Canino per l' inverno, e così gli altri. Chi nella Storia, nella Filologia, nella Critica non badi alla libertà dell' uomo, e a tutta l' armonia de' suoi sentimenti religiosi e civili, somiglia colui che volesse spiegare il suono del flauto solamente con l' aria, con l' imboccatnra, co' fori, con le chiavette, col muovere delle dita; ma il guizzo, la vibrazione, l' onda

che viene impressa dall'animo all'aria, e gl'impulsi che muovono il sonatore, tutto ciò colui lo lascerebbe da un lato, mentr'è apertamente la più sostanziale cagione del suono e del suonar bene o male, con più o meno espressione, grazia ed efficacia: così è la libertà dell'uomo, la legge morale e Dio negli avvenimenti, ne' linguaggj e ne' documenti.

13. Ho dunque dimostrato, che la Verità suprema, facendo volgere la nostra riflessione a' limiti, è criterio, regola, direzione. Tal criterio spiega perciò la legge storica del progresso in Filosofia; la quale, sempre più badando alla comprensione di detta Verità, sempre più distinguendo i suoi termini, Dio e la natura, sempre più, dopo averli distinti, mostrandone l'armonia (sintesi primitiva, analisi, sintesi finale), allora progredisce. Invece, il regresso della Filosofia o de' sistemi falsi è conseguenza del traviamento di quella medesima legge; ond'essi pèrdono il criterio che ci rende avvertiti de' limiti; e però confondono i due termini, la natura e Dio, come il Panteismo; separano i termini stessi, come il Dualismo; negano più o meno l'un de' termini o l'altro e poi ambedue, come gl'Idealisti e i Materialisti e lo Scetticismo universale. La Filosofia vera *non esclude*, ma *comprende*; *non divide*, ma *distingue*; *non confonde*, ma *unisce*; mentrechè la Sofistica *esclude*, *separa*, *confonde*. Ciò potrebbe rassomigliarsi alla memoria de' vecchi: questa, allorchè comincia giù giù ad infiacchirsi, confonde spesso fra loro l'idee, i nomi, le immagini; più tardi poi, idee, nomi ed immagini, benchè tornino a men-

te, vi s' affacciano con sì poca unione, ch' essi, quando veggano cosa o persona già veduta, non riescono per lo più a raccapezzarsi; finalmente, nella decrepitezza, le rimembranze svaniscono affatto. Quella sofistica de' sistemi è quasi una vecchiaia, e lo Scetticismo n' è quasi la decrepitezza. Ma evvi una giovinezza immortale della Filosofia, che non perde il riconoscimento de' limiti e dell' armonia, perchè non abbandona il criterio dell' ordine universale.

14. Però, mentre la Verità suprema tiene la conoscenza ne' veri limiti di questa e indi la salva, invece gli errori sofistici, già detti, ristringono sempre la conoscenza dell' uomo e finalmente (per quanto sta in loro) l' annientano. Avvi chi la ristringe, credendo dilatarla, come i Panteisti; chi anzi la ristringe di proposito. Crede allargare i limiti del pensiero umano il Panteista, che confonde l' essenza del nostro intelletto con l' essenza infinita; ma checch' egli faccia, non può aggiungere un capello di più alla capacità della ragione umana, nè penetrare i misteri dell' Assoluto, nè i misteri della natura; sicchè da' tempi del Panteismo asiatico ed eleatico fin' allo Schelling ed all' Hegel quante mai filosofie *a priori* si son fatte!; ma il tempo le ha disperse, quasi lettere di Sibilla, rimescolate dal vento che impediva di leggerne il significato: il dilatamento della conoscenza è dunque apparente o vano in que' sistemi. Ma invece se guardiamo agli oggetti del pensiero, cioè Dio, l' universo e l' uomo, il ristringimento della conoscenza riflessa è realissimo ed evidente. Infatti, che cosa è il Dio

de' Panteisti? Un che indefinito a somiglianza dell' idee generiche, non più Dio. Userò una frase aritmetica: ecco intanto un'enorme sottrazione alla quantità del conoscimento. Che cosa è il mondo de' Panteisti? Una finzione astratta o *a priori*, non più il mondo: ecco un'altra sottrazione alla somma del conoscere. Che cosa è l'uomo del Panteista? Un che confuso indefinitamente con l'essenza divina, non più dunque uomo: ed ecco l'ultima sottrazione al valsente del conoscimento, che resta con gli artificj del sistema. Dilatando per finzione di sistema la possibilità del conoscere umano, questo si sforma e però s'annulla; come, in un ritratto, il Pittore toglie al proprio disegno la somiglianza e perde egualmente l'obbietto proprio, sia che troppo ingrossi le fattezze, sia che troppo le dimagri.

15. Tuttavia c'è un'apparenza di affermazione, mentre la sostanza è negativa; ma invece i Dualisti negano espressamente la relazione di causalità sostanziale fra Dio e il mondo. E più fanno gli Scettici, prima lo Scetticismo particolare degl'Idealisti e de' Sensisti, poi lo Scetticismo universale. Non conosciamo i corpi, dicono gl'Idealisti: ecco portata via sì gran parte di conoscenza. Non conosciamo le nature spirituali, soggiungono i Sensisti: ecco portata via la più nobile parte della cognizione, anzi l'intelletto stesso. Lo Scetticismo universale termina infine così: non conosciamo niente, raggirati sempre nel vortice nebuloso de' fenomeni; talchè allora è dagli Scettici, quanto è da loro, cancellata nell'intelletto degli uomini

ogni notizia, fuorchè l'apparenza ingannatrice, e, certo, un più assoluto ristringimento della conoscenza non potrebbe farsi, terminando in sì *universale negazione*. La Sofistica dunque può rassomigliarsi a quell'Aritmetico, che cassi via via ogni cifra positiva dei numeri, e lasci soltanto gli zeri. Sia detto senza ingiuria di nessuno, e sempre riconoscendo che i dotti son migliori, spesso, di lor' opinioni: senza Dio si smarrisce il buon senso, abbandonata la verità coordinatrice di tutte le verità.

16. Però, concludendo, se parte sostanziale d'ogni conoscenza e d'ogni Scienza è sapere i limiti; se i limiti sono la stessa natura dell'intelletto e delle cose mondane; se questi limiti ci sono mostrati dal sovrintelligibile nelle sue relazioni con l'intelligibile; se Dio, creatore dell'universo, dà la ragione del sovrintelligibile ch'è soprannatura, del sovrintelligibile che è nella natura, e d'ogni intelligibilità; se indi rimane salva l'Enciclopedia, che altrimenti si perturba e s'annulla; se da ogni sistema opposto si ristringe la conoscenza riflessa, e si termina nella negazione assoluta; se all'intemperanza del raziocinio succede l'intemperanza de' fatti, e alle negazioni de' sistemi lo smarrimento del buon senso: certamente ho avuto ragione, affermando, esser criterio alla riflessione quella verità, dalla cui cima, quasi le ampiezze del cielo e della terra da' vertici dell'Alpe, si scopre bene distinta e ordinata ne' limiti proprj la conoscenza dell'uomo e della natura esteriore.

CAPITOLO XXIII.

Sistemi opposti al Criterio della Verità, e primieramente il *Panteismo.*

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. Contradizioni del Panteismo, e proposito di affermare le contradizioni. — 3. Panteismo orientale, — 4. pitagorico, — 5. eleatico ed ionico; — 6. degli Alessandrini e Gnostici, — 7. che difendevano il Paganesimo; — 8. de'*Reali* nel medioevo, — 9. e dell'altre sètte; — 10. del Bruno e del Campanella — 11. (sterili, se paragonati al Cartesio ed a Galileo), — 12. dello Spinosa (non paragonabile alla fecondità del Leibnitz), — 13. de' Panteisti tedeschi, — 14. e de'loro discepoli. — 15. Verità grandi, che balenano dal Panteismo; — 16. il quale, bensì, le travisa, e però nega i fatti più sublimi della coscienza.

1. A confermare che il Criterio massimo della Verità, quant' all'ordine *comprensivo* della conoscenza, è il Teismo, esaminerò i sistemi opposti, e si vedrà che tutti *disordinano la riflessione* e via via conducono a negare ogni cosa. Il Panteismo è delle opinioni erronee la più antica; perchè, prima di porre coeterni Dio e il mondo e indipendente la sostanza del mondo da Dio, cosa che repugna troppo alla ragione scientifica e al senso comune, o prima di negare l'un termine o l'altro, e, molto più, di negarli entrambi,

s'afferma che il mondo è bensì *causato* da Dio, ma questi lo cagiona entro sè stesso, come il pensiero viene dall'intimo dell'anima, o come il generato dalla sostanza de' Genitori. Il detto errore viene aiutato dalla fantasia che, come potenza sensitiva, non può rappresentarci la *creazione*, sì un' *emanazione* divina, onde l'universo resta indiato; talchè il Panteismo diventa con facilità una religione popolare, ossia il Paganesimo, che in ciò si distingue dal Teismo ebraico-cristiano essenzialmente. Però cominceremo dall'esaminare la conseguenza della confusione panteistica.

2. I Panteisti, repugnando dall'ammettere i misteri dell'Atto creativo, che, quantunque intelligibile com'attinenza o causalità, è sovrintelligibile nell' *essenza*, dicono prodursi i *modi*, non le *sostanze* del mondo, le quali s'identificano con l'essenza di Dio, come i pensieri nell' essenza dell' animo nostro. Ma costoro non cansano il mistero, giacchè la stessa causalità de' modi *ad extra* è, quanto all'essenza, misteriosa, benchè chiarissima nella relazione. Però gli Scettici, come l'Hume, o i Panteisti eccessivi, negano qualunque causa. I Panteisti assoluti, o esenti dal Materialismo, negano infatti anch'essi la causalità d'ogni maniera, quantunque in modo più o meno coperto, giacchè il mondo si produce (dicono) nell'essenza di Dio, come i pensieri nell'anima, e non mai *ad extra;* e quindi è produzione d'accidenti nella sostanza, piuttostochè vero effetto. Ma neppur quelli cansano il mistero; giacchè il prodursi degli accidenti, chiarissimo per la relazione di essi con la sostanza loro, è oscurissimo

essenzialmente, nè alcuno potrà dire com'accada il fatto meraviglioso dello scaturire i concetti dall'anima e i colori dalla luce. Negando la creazione sostanziale, i Panteisti affermano espressamente l'*assurdo,* cioè che Infinito e finito, Dio e l'universo, s'identificano per l'essenza, e che i *contradittorj non s'escludono,* ma si conciliano. Allora, nella *confusione* qual *Criterio* vi può essere più, se Criterio è regola del *discernimento?* E negato il principio di contradizione, come fa l'Hegel, qual mai scienza vi può essere di ragioni *distinte e ordinate?* Si veda storicamente com'il Panteismo s'unisce al Paganesimo, toglie il Criterio di Verità, e però confonde ogni Scienza.

3. Nell'Asia primeggiò il Panteismo, fuorchè mirabilmente nel popolo Ebreo, che pur vi cascava di quando in quando per imitazione de' vicini, come dicono le *Scritture.* Vi ha bensì anche tra gl'Indiani, che filosofarono di più, sistemi di Dualismo e di Scetticismo; ma il sistema che sovraneggia è il panteistico. Anche il Dualismo de' Persiani è in sostanza un Panteismo, perchè i due Principj si dicono venire da un' unità primordiale e ogni cosa ritornare in essa. Lo splendore di quel cielo, la vegetazione rigogliosa, l'ardente fantasia, non potevano render disposti gli animi alla frigida sofisticità dell'opinioni materiali e negative, o a risguardare il mondo quas'indipendente da Dio. Tutto, anzi, è pieno di Dio per gli Orientali. E inoltre, ivi è la cuna del genere umano, che, ancor quando bestemmia, non può fare a meno di pensare a Dio, nè poteva cominciare da negarlo espressamente, sì piuttosto dal-

l'indiare la natura. Infine, il Sanscrito è idioma metafisico per eccellenza. Or che cosa è il principio logico che regge i Filosofi vedantini? Lo stesso de' Panteisti odierni: tutte le contradizioni conciliarsi nell' essenza eterna e neutra di Brahm: in lui la produzione di Brahma, la conservazione di Visnù, la distruzione di Siva, in lui Maia o la materia, in lui lo spirito. Ecco il Dio de' Vedantini. Però la *Cosmogonia*, o produzione del mondo, non è per essi fuorchè una *Teogonia*, o un generarsi delle Divinità moltiplici e de' fenomeni divini dalla divina essenza, con un perenne digradamento d' emanazioni, come si legge nel *Codice di Manù;* nè quindi essi poterono avere, com' ognuno sa, o una Psicologia vera o una Fisica vera, quantunque d' ingegno sì alto e sì speculativo: non avere Psicologia o Antropologia, perchè l'uomo parve un fenomeno divino, legato per trasformazione a tutti gl'altri fenomeni (donde procederono l'opinioni della Metamorfosi e della Metempsicosi), e sottoposto alla *ferrea necessità,* come poi la chiamò Senofane d'Elea; talchè gl'Indiani non poterono avere una Storia propriamente detta, sì Favole più o meno immaginose, appunto perchè venne a mancare il concetto e il sentimento della libera personalità umana: non avere poi la Fisica, perchè, secondo l'aforismo degl' Indiani, contemplare Dio è contemplare la natura, cioè vederlo procreare il mondo, come si genera il pensiero dalla mente umana. Confusi gl' intelletti, non potè svolgersi neppure la Matematica. Quel Panteismo diventò religione pagana dell' India; e noi sappiamo che cosa ne ha fatto della civiltà indiana il Paganesimo.

4. Dal centro dell'Asia passando all'Asia Minore ed alla Magnagrecia, troviamo i Pitagorici, gli Eleati e gl'Ionj. Nelle Repubbliche di Magnagrecia, ossia degl'Italioti, tra le selvette d'arancj e i verzieri, sotto i fulgori d'un cielo quasi orientale, alla vista d'un mare che riverbera luce di zaffiri, fra mezzo a'canti e a'suoni d'un popolo naturalmente musicale, in che modo presero il Panteismo i Pitagorici? Fu Panteismo somigliante all'asiatico, ma corretto da schiette tradizioni *orfiche*, dall'idea d'armonia, che significa unione, anzichè panteistica idealità, e dalla dottrina matematica che si svolse pe' bisogni del commercio e dell'emigrazioni frequenti e lontane. Però essi dalla Matematica musicale presero analogia a spiegare l'universo, l'uomo, la Scienza, la virtù, la famiglia, lo Stato e le relazioni dell'universo con Dio; dottrine di tanta bellezza, che Platone se n'arricchì molto. E quell'idea d'armonia ebbe tanta efficacia, che a' Pitagorici sono attribuite moltiplici scoperte, non che nella Matematica pura, sì nell' applicata, e in Astronomia, nella Musica, nella Scienza dell'uomo, degli Stati e dell'educazione. Tuttavia, da quel poco che ci rimane de'frammenti pitagorici, e da quanto ne dicono Platone, Aristotele e gli Alessandrini, apparisce un abuso di proporzioni aritmetiche e di Geometria e di simboli a spiegare la natura di Dio, dell'anima e del mondo; talchè ciò dètte origine agli eccessi della Filosofia neopitagorica e neoplatonica in tempi posteriori. Ma principalmente si rilevano le tendenze, comuni ad ogni Panteista, di dedurre *a priori* ogni dottrina, com'appunto si fa in Geometria, onde i quattro elementi della natura (per

esempio), cioè, com'essi dicevano, l'aria, l'acqua, il fuoco, la terra, essi volevano spiegare con quattro figure geometriche, svolgendo poi da queste la Fisica tutta.

5. Ma singolarissimo è che a'tempi antichi, e nella nostra età, la confusione della natura con Dio, confusione che dapprima unisce nell'essenza infinita, così la materia come lo spirito, così la sensibile natura come l'idee pure, in progresso viene al cozzo di due opinioni opposte. In che modo? Ecco: sentenza universale de'Panteisti si è, che l'essenza eterna, l'Ente, *ontos on*, sta sotto alle mobili apparenze del pensiero e della natura. Or questo che d'occulto, d'immobile, d'eterno, *l'Ente per essenza*, non distinto essenzialmente dall'universo, può allora considerarsi principalmente in due rispetti, o nelle verità ideali o nel mondo corporeo. Il Panteismo naturale o primitivo abbraccia i due rispetti nell'unità indefinita; ma l'analisi posteriore fa sì, che nascano due Panteismi contrarj: l'uno ideale, l'altro materiale; l'uno che vede Dio nella natura intellettuale soltanto, l'altro poi nella natura corporea. Così, fra gl'Italioti di Magnagrecia sorse il Panteismo degli Eleati, tutto idealità; ma il Panteismo de'più fra gl'Ionj nell'Asia Minore è tutto di senso e di materia. Si capisce quindi, che per la Scuola eleatica non potè ammettersi altra realtà fuorchè l'Ente, l'*uno*, l'*unitutto*, com'essi dicevano; e che il mondo è *non ente*, un'apparenza ingannatrice, e nulla più. Ma se tutto *è uno*, cioè Dio, come può esservi dunque inganno? Dio stesso è ingannatore e ingannato.

Così, nell'apparente sublimità del sistema, Iddio svaniva. Il mondo poi gli Eleati stessi lo dicevano un'illusione; talchè la Fisica, dov'essi racchiudevano anche lo studio dell'anima o la Psicologia, non ebbe per loro alcun pregio di scienza, sì veniva solo ammessa quasi *fenomenologia* essoterica o popolare. Gl'Ionici, al contrario, ponevano bensì la Fisica, ma sempre *a priori*, *quodlibet ex quolibet*, ogni cosa da ogni cosa, l'essenza che si trasforma di corpo in corpo, sicchè l'apparenze sono diverse, ma la sostanza di tutto è unica. Quindi s'obliò pe'fatti esteriori l'intellettuale natura e le verità morali; e que'fatti si foggiarono a capriccio di sistema, venendo di là i primi esempj (che si conoscano) d'una dottrina dell'eterogenesi, o del trasmutamento d'una specie in altre specie, come da'pesci alle bestie terrestri e su su all'uomo. La Matematica pure si trascurò. Gl'Ionj perciò e gli Eleati, mentre deridevano l'*Antropomorfismo* volgare de'Gentili, s'univano essenzialmente a questo nell'indiare il tutto.

6. Alle scuole degl'Italioti e degl'Ionj successe il Dualismo socratico, di che parlerò in quest'altro Capitolo. Indi alle Scuole Socratiche schiette, quando sul tramonto della civiltà pagana spuntò il giorno della civiltà cristiana, succedettero i Panteismi nuovi de'Neoplatonici, degli Alessandrini e de'Neopitagorici. L'ingegno di Plotino e, più, di Proclo si può molto ammirare; ma da'loro sistemi, ch'espongono l'emanazioni divine in forma di triadi, e per quelle giù giù la filiera dell'emanazioni, triplici sempre, che costituiscono la natura d'ogni cosa, e tutto

ciò imparato nell'estasi, qual mai Scienza vera e precisa potevasi avere? Non credo che nessuno Storico della Filosofia, quantunque lodatore, affermi che da loro s'avvantaggiasse la Teologia naturale, l'Antropologia, la Fisica, la Matematica e, molto meno, la Storia e la Critica, che anzi fu malmenata. E poichè il Panteismo divinizza ogni cosa, si ravvivarono, mentre la credenza languiva, mille superstizioni d'un'efficacia profetica, che s'attribuì a certo accozzo di numeri, alle lettere dell'alfabeto, alle congiunture dei corpi celesti, alle magie, alle teurgie; la cui descrizione può vedersi ne' *Discorsi* di San Gregorio Nazianzeno su Giuliano l'Apostata. E anzi, da questo Panteismo derivarono le sètte Gnostiche, nemiche al Cristianesimo, mentre professavano di riverire Gesù Cristo; e la sostanza di quelle fu accennata da San Paolo con quel suo stile vigoroso e scultorio, quando le chiamò in più luoghi *genealogie vane* (per esempio, nell'*Epistola* a Tito, III, 9), cioè la genealogia emanatistica di Dio e del mondo; confuse opinioni, dove l'animo si perde, come può riscontrarsi nel libro di Sant'Ireneo sugli *Eretici*, o nella *Storia della Filosofia cristiana* di Errico Ritter; nemiche certo d'ogni Scienza positiva e d'ogn'incivilimento.

7. Ma che il Panteismo sia intrinsecamente pagano, s'arguisce anche da' fatti, giacchè Gnostici e Alessandrini si levarono patrocinatori del Gentilesimo contro la Religione di Dio creatore e salvatore. La polemica loro, su tale argomento, ha due rispetti, che vengono imitati dal Panteismo recente. Il primo rispetto è una

diretta opposizione al Cristianesimo, il secondo è una difesa del Paganesimo. Come si opponevano? Dicendo, a quel modo che si dice oggi, la creazione non potersi concepire; talchè, per necessità, Dio e l'universo s'identificano essenzialmente: or la differenza intrinseca fra il Teismo ebraicocristiano e ogni forma di paganità è questa. Come difendevano essi le religioni pagane dell'Asia, e de' Greci e de' Latini? Cercando d'interpetrare con un Panteismo sottile il Panteismo grossolano delle superstizioni volgari, a quel modo che oggi s'interpetra per miti e simboli, non che le Favole di Grecia, di Roma e d'Oriente, anche il Cristianesimo stesso. Gli Alessandrini adunque dicevano, che le Mitologie greche e orientali dovevano interpetrarsi come simboli dell'*omniessenza* divina, e che il Politeismo non altro significa fuorchè la moltiplice varietà nelle manifestazioni esteriori di quell'essenza universale. Sicchè, mentre una tale Filosofia tentava sradicare dall'animo la Fede, e impediva la Scienza del soprintelligibile o la Teologia positiva, insieme veniva stranamente a confondere ogni concetto e ogni fatto. E davvero, una profonda oscurità copre, quasi un turbine polveroso di vento in giornata nuvolosa, i pensieri e i ragionamenti di Proclo, e piucchè mai di Porfirio, che cadde nelle più strane superstizioni.

8. Anche nel medioevo, sul principio e alla fine di questo, vi comparve l'avviluppamento panteistico. Se i Neoplatonici e Alessandrini e Gnostici e tutte l'altre sètte, che s'opposero al Teismo nei primi secoli del-

l'Èra Cristiana, presero gl' influssi del Panteismo asiatico, ionio ed eleatico, i Panteisti del medioevo li presero immediati dal Neoplatonismo e dallo Gnosticismo; segnatamente ricevendoli per via degli Arabi e per la Cabbala de' Rabbini. Di fatto, la dottrina del *Realismo,* che professarono Guglielmo di Champeau, Scoto Erigena, Amorì del Bene e David da Dinant, fu panteistica, quantunque il primo ed il secondo cercassero d' accomodarla col Cristianesimo. I *Reali,* che si contrapposero a' *Concettuali* e a' *Nominali,* di cui parlerò altrove, opinavano che, com' unica è l' idea universale d' entità e unica è l' idea di genere e di specie; talchè, ad esempio, con quella pensiamo tutti gli enti, anche Dio, e con l' idea generica d' *animale* tutti gli animali, e con l' idea specifica d' *uomo* tutti gli uomini; così unica fosse *realmente* l' entità e l' essenza di tutte le cose, diversificando solo i modi e gli accidenti. Per fermo, in ciò sta il Panteismo, e quindi vi s' opposero i Dottori cristiani; Panteismo, che, declinando, diventò materiale in David da Dinant, come negl' Ionj, posta l' essenza unica del finito e dell' Infinito nella materia. Or qui noi, per le dottrine intorno al Criterio della Verità, possiamo domandare: Se ne' Dottori, e specie in San Tommaso, troviamo ben' ordinate e purificate le tradizioni greche e latine; se ne' Libri di questo il Leibnitz potè riscontrare il Trattato più perfetto di *Gius naturale;* se Galileo, mentre opponevasi al mal' uso che i Fisici *a priori* facevano de' precetti logici d' Aristotele, professati dalla Scolastica, diceva insieme che quella è Logica vera ed eterna, quantunque male adoperata; se anch' oggi, smesse le preoccu-

pazioni viete, i più valenti pensatori d' ogni nazione incivilita riconoscono nell' Aquinate un esame profondo delle umane facoltà, degli atti e abiti morali, e della conoscenza naturale e teologica di Dio: invece, qual costrutto mai può cavarsi o si cava dai Libri e da' Frammenti di quel Realismo sofistico e confuso? Era, dunque, per esso disordinata e immiserita la riflessione scientifica.

9. Nel giudicare di que' tempi, certe preoccupazioni storiche ci fanno travedere: così alcuni, badando alla fierezza di Simone da Monforte contro i Catari e gli Albigesi e i Beguini, gridano contro l' intolleranza de' Cattolici; e, certo, le intolleranze sono dannabili sempre da qualunque parte vengano, nè basta a difenderle lo smisurato sopravanzare dell' intolleranze altrui, antiche e nuove, contro popoli interi già cattolici e che a forza si volle costringere a trasmutarsi in tutt' altro; ma, preme all' argomento nostro d' avvertire, come dovevasi con osservazione pacata considerare la natura di que' Settarj, osservazione ricca d' insegnamenti storici per la civiltà e per la Filosofia. Ora nessuno può mettere in dubbio, che le sètte già nominate, le quali predicavano le loro novità col ferro e col fuoco, e quindi se vi fu guerra, fu contro la guerra, prendevano i loro insegnamenti dallo Gnosticismo antico, e ne tenevano le dottrine principali, dannando (a imitazione de' Manichei) com' orrida emanazione del principio malefico la materia e la carne, per conchiudere ch' indi la carne non pecca, e quindi che castità di matrimonio è non santificabile o

non casta, ma invece la Venere vaga è indifferente, perchè non risguarda lo spirito, il qual è puro e viene da Dio. Inoltre, all'arti cabbalistiche del medioevo e alle superstizioni astrologiche si rimescolavano confusamente tradizioni orientali, rabbiniche, alessandrine; tantochè il fatalismo degl'influssi celesti, già riprovati anche dall'Alighieri, e l'indiamento della natura, mentre s'opponevano alla coscienza dell'arbitrio umano e alla Filosofia dell'uomo interiore, s'attraversavano pure all'osservazione genuina delle leggi naturali, occupata la mente in un'osservazione credula e divinatrice, onde germinò l'Alchimia e il sistema di Paracelso; e quindi un Genetliaco disse a Galileo (com'egli stesso narrò al Dina in una lettera): Mostrami l'influenza de' tuoi pianeti medicei, altrimenti non ti crederò. E il Panteismo, spirituale nel Cesalpino, mente acutissima e inventrice, ma impedita da que' suoi sistemi, fu materiale nel Vanini.

10. Venne poi l'età della *Riforma*, un'età ch'esaminava tutto e che aveva dell'esame un proposito chiaro e definito; ma i Riformatori si distinsero in Positivi ed in Negativi: cioè, ogni autorità rifiutavano i Negativi, mentre i Positivi esaminavano anche le ragioni dell'autorità. E appunto la Riforma negatrice mosse dal Panteismo, cioè dalla confusione, portando i medesimi effetti. Chi legga i Libri del Bruno da Nola e del Campanella, vi trova, quanto alle relazioni loro col passato, un fatto singolare; giacchè segregare dal passato il presente, in modo assoluto, non si può. Essi adunque, mentre ricusano qualunque autorità di Fi-

losofi, e affermano di fondare una Filosofia interamente nuova, e il Bruno la chiama dal suo paese *Nolana,* e il Campanella toglie a simbolo una campana che sveglia i dormenti; ancora, mentre in modo più speciale rigettano Platone, Aristotele, i Dottori della Scolastica, poi li sentiamo invece parlare con riverenza de' Neopitagorici e de' Neoplatonici. Queste le origini loro e le somiglianze. Or qual è il principio del Bruno? L'identità essenziale de' contradittorj, principio d'ogni confusione logica e pratica; e indi egli fu tenuto in gran pregio dallo Schelling, dall' Hegel e dalle Scuole loro, che muovono dal principio stesso. E qual dottrina restò salva nel Bruno? La Teologia positiva? No; egli condanna espressamente ogni religione positiva. La Teologia naturale? Ma Dio è l'essenza universale, natura naturante, ch' unisce ogni contradittorio, necessità e contingenza, l' Infinito e il finito, spirito e materia. L'Antropologia? Ma egli non parla che dell' unica essenza, e come le apparenze sensibili e i concetti sien' ombre dell' idee, raccolte nell' essenza infinita. Le Matematiche? Ma egli s' assottiglia, per conchiudere l' identità de' contradittorj, a dimostrare come il circolo infinito s' immedesimi con la linea retta infinita. Forse la Fisica? Si cita il suo tenere da Copernico prima di Galileo; ma con quali ragioni egli pensò così? Egli ne discorre ne' Dialoghi *La Cena delle Ceneri;* e, dopo avere nel *dialogo I* data gran lode al Copernico, aggiunge: *benchè questi, con quel suo più matematico che natural discorso, non ha potuto toglier via le radici d' inconvenienti e vani principj.* Ma qual è il *discorso naturale* che il Nolano contrappose al *matematico?* Egli

lo espose nel *dialogo III;* dove, posta l'infinità dell'universo, e negando poter'esservi un centro dell'infinito, esclude che terra e sole o altro corpo stieno nel centro; e aggiunge che nè terra nè sole hanno immobilità, perchè *i mondi son tanti animali intellettuali*, e perciò han moto spontaneo, nè lo ricevono *ab extra* o da qualche impulso, movendosi per *un principio intrinseco ch' è l'anima propria*. E nel *dialogo IV* dice, che questi grandi animali, *per comunicar l'uno all'altro, e partecipar l'un dall'altro il principio vitale, a certi spazj, con certe distanze, gli uni compiscono li lor giri circa gli altri, com' è manifesto in questi sette che versano circa il sole, de' quali la terra è uno.* Quale Astronomia o qual Fisica sarebbe mai nata da queste ipotesi strane? Tenne dietro al Bruno il Campanella, uomo generoso, e di credenze schiette, ma, non sapendolo egli stesso (pare di certo), infetto di Panteismo. Egli attribuisce il sentimento a ogni cosa, e il sentimento immedesima con l'intelletto, l'intelletto con tutti gli enti, che tutti emanano da Dio, come dal sole i raggj; e però egli ama un metodo *a priori*, com' ogni Panteista, benchè in varj luoghi celebri l'esperienza.

11. Vediamo gli effetti. Se paragoniamo il Campanella con Galileo, come il Bruno col Cartesio, quanta fecondità d'effetti dall'una parte, quanta sterilità dall'altra! Forse taluno reputerà di più alto ingegno e di più profonda comprensione il Bruno a confronto del Cartesio; ma questi, che, fermatosi nella certezza del pensiero, salì subito alla verità di Dio creatore, dètte impulso potentissimo, checchè si opponga in

contrario, all'osservazione dell'uomo interiore, all'esame de' fatti, al metodo vero, e generò tutta una grande Scuola, come il Bossuet, il Fénélon, l'Arnauld, il Nicole, il Pascal, anzi, del metodo suo s'informarono i suoi stessi avversarj, come il Leibnitz ne' *Nuovi Saggj dell' Intendimento*, quando egli pure moveva dal pensiero, e come il Vico nella *Scienza Nuova*, dov' egli riscontrò i fatti della Storia co' fatti dell' uomo interiore, e le leggi degli avvenimenti d'ogni età con le leggi non mutabili dello spirito umano. Che cosa è derivato invece di positivo, di reale, d'effettivo dalla *Filosofia Nolana?* Niente. Questa la differenza tra l'esame del Bruno e l'esame del Cartesio. Qual' altra differenza tra l'esame del Campanella e l'esame di Galileo? S'avverta che criterio regolatore di questo era proprio *la Scienza de' limiti per la verità di Creazione;* fatto, che non dobbiamo già indurre, ma Galileo stesso ce lo palesa nel suo libro de' *Massimi Sistemi*, dicendo che solamente il Creatore conosce ogni cosa, perch' infinito, e che l'intelletto finito deve appagarsi d'osservar la natura e di conoscerla a parte a parte, sicchè (son sue parole) *la vana presunzione d'intendere il tutto non può aver principio da altro che dal non avere inteso mai nulla.* Invece, il Campanella voleva un sistema universale della natura, un sistema deduttivo e lo consigliò a Galileo, la cui risposta fu, ch' egli reputava più gloria scoprire qualche particella di verità, che non architettare un sistema universale senza fondamento. Da Galileo venne l'Accademia del Cimento e la Fisica nuova; ma che cosa derivò da' metodi del Campanella?

12. Se questi tenne il Panteismo spirituale, lo Spinosa il materiale; giacchè, col pensiero, l'estensione costituisce un attributo dell'essenza unica, cioè di Dio. Per fermo è una materia indiata, come la Pracriti di Capila indiano, talchè ne' libri dello Spinoza si sente a volte una elevazione quasi devota. Ma che cosa può prendersi di vero e di consistente dal suo sistema? Forse la negazione d'ogni culto positivo, talchè lui condannarono anche i suoi Ebrei? Forse il suo metodo geometrizzante, anche ne' fatti dell'uomo interiore? Forse la negazione dell'arbitrio umano, e quel suo porre la giustizia nell'utile? Certamente il Sistema Spinosiano, benchè sì celebrato da qualche moderno più per gl'intendimenti negativi, che per effetti positivi, non ha dato alcun'idea nuova, non un fatto, non una Scuola, non una scoperta o un'invenzione. Però le medesime differenze che corrono fra il Bruno e il Cartesio, fra il Campanella e Galileo, le vediamo anche tra lo Spinosa e il Leibnitz, che lo combattè. Certo, il grande Alemanno ebbe difetti, che derivarono dal Dualismo Cartesiano fra lo spirito e la materia; e nondimeno, poich'egli prendeva il suo Criterio dalla verità di Creazione, contemplò, movendo dall'assioma che ogni cosa dee avere una ragione sufficiente, l'armonia universale, e la scrutò con l'esame de' fatti: assioma ed esame, che gli resero chiaro il concetto di *forza*, e lo sollecitarono ad investigare le attinenze fra l'intelletto e il senso, fra l'idee e le cose, fra la Metafisica, la Fisica e le Matematiche, a scoprire il calcolo infinitesimale, a cercare l'universalità delle tradizioni nella Filosofia, nella Storia, nei

documenti, a porre grande studio ne' linguaggj, a fondare la Filologia comparata e l' Archeologia, a esaminare i principj eterni del Gius, a tentar l' accordo delle Confessioni cristiane, a scoprire un anello di mezzo tra gli animali e le piante, o gli zoofiti. Ecco le differenze del metodo e degli effetti, scaturite dalla differenza del Criterio, là di confusione de' contradittorj, qua d' armonia o di creazione. (Vedi *Storia dello Scetticismo moderno*, di V. Sartini: Firenze, Sansoni, 1876.)

13. La riforma negativa terminò nello Scetticismo da una parte, da un' altra nel Panteismo d' alcuni celebri Tedeschi, cioè del Fichte, dello Schelling e dell' Hegel; ingegni profondamente speculativi, eppur tanto isteriliti dal proprio Panteismo, sicchè nell' Alemagna stessa non v' è più l' ammirazione di prima, e so d' alcuni nostri che, andando là pieni di entusiasmo, si ammirarono di tanta freddezza. Proposito comune a' Panteisti alemanni è *scoprire nel proprio pensiero la Scienza e ogni scienza, dacchè nulla può esservi sopra la scienza dell' uomo;* poi *di scoprire nel pensiero e nella natura l' Assoluto, dacchè nulla v' è sopra la natura, le cui moltiplici parvenze hanno l' Assoluto per intima forma.* Indi, poich' essi, come ogni Panteista, s' accorgono della contradizione di porre il fenomenico, sì vario, sì mutabile, sì contingente, nell' unità dell' Infinito, cercano d' uscire anch' essi, com' ogni altro Panteista, dell' impaccio, affermando *che la contradizione non è contradizione;* ossia risolutamente pigliano il patrocinio dell' assurdità. Qual

mai criterio può rimanere, o qual disciplina? Però il Ferrari nella *Filosofia delle Rivoluzioni* concludeva: se il Kant trovò alcune *antinomie*, se l'Hegel invece le trovò per tutto, ma reputò di conciliarle (cosa impossibile o assurda), io affermo che l'antonomie o le contradizioni sono per tutto, nella natura e nella Logica, tra la natura e la Logica, e che non possono conciliarsi. Resterebbe da domandare, com'uno può accorgersi esser contradittorio di conciliare le contradizioni, quando contradizione fosse per natura sua ogni pensiero e ogni realtà; ma ho citato tal conseguenza del Ferrari per dimostrare col fatto, come si precipitò dal Panteismo *nella confusione d'ogni ragionamento*, poichè manca *ogni criterio al discernimento della verità*. Indi fluirono le Filosofie *a priori*, le Fisiche *a priori*, le Storie *a priori*, di che oramai sono sazj anche gli Alemanni. Però que'Panteisti medesimi nel Panteismo loro non trovarono quiete, perchè non sentirono soddisfatta l'anima propria. Or se il Fichte, negli ultimi suoi anni, scrisse i *Destini del Genere umano*, cercando riposarsi nella Fede; lo Schelling passò ad una tal quale dottrina teistica e difese l'immortalità dell'anima; l'Hegel poi, mentre rifiutava il principio di Creazione, professava insieme grande rispetto al Cristianesimo, e si lagnava de'Teologi protestanti che lo accusavano di Dottrine opposte alla Religione.

14. Ma l'effetto chiaro si vide in progresso, perchè il Panteismo Egheliano si distinse principalmente in due parti, chiamate, con termini parlamentali, la *destra* e la *sinistra*, cioè un Panteismo ideale e un Pan-

teismo materiale, com'in ogni tempo. L'Idealismo della *destra* tiene, direi, dell'aristocratico; il Materialismo della *sinistra* tiene più del democratico. Questa non parla di doveri, ma di diritti; di giustizia, non di carità; dell'uman genere, non della patria; di libertà, non d'autorità; di materiale uguaglianza, non di graduazioni; contro la quale si levava il Rénan col suo libro sulla *Costituzione Inglese*, e con la nuova Prefazione alla *Vita di Gesù Cristo*. Ma intanto, anche la Scuola più spirituale nega ogni religione positiva, e indi procederono le interpretazioni allegoriche del Baur, del Salvador, dello Strauss, e l'Ipercriticismo, che, come negò l'autenticità di pressochè tutt'i *Dialoghi* di Platone, così quella de' Libri Santi. La Scuola materiale, poi, più si diffonde nel proposito di mostrare, che alla materia è insita la spontaneità di tutte le trasformazioni, e che da essa soltanto vennero le prime origini di tutta la specie, da essa soltanto le varietà loro e le trasmutazioni di cosa in cosa, tornando costoro per simile intendimento a molti secoli addietro, cioè agl'Ionj ed alla Fisica del Peripato. Si ritorna poi essenzialmente al Paganesimo, dicendo che l'Assoluto, cioè il divino, è la sostanza di tutte le cose. E in tal modo, mentre si grida esperienza, essi, miseramente preoccupati, studiano palesemente *a priori* la natura del mondo e dell'uomo; sicchè la loro Fisica, la loro Filosofia, e la loro Storia, son l'ombra d'un sistema, non immagini della realtà.

15. Principale vizio del Panteismo, logicamente risguardato, è di credere che la mente dal noto al-

l'ignoto passi per un *generarsi* dell'ignoto dal noto, e così quello apparisca; mentrechè *il noto non produce mai alcuna verità nuova*, ma serve d'esemplare, affinchè, osservando e riflettendo, i fatti nuovi e l'idee nuoveappariscano nelle attinenze razionali, che costituiscono l'induzione o la deduzione. Vizio principale del Panteismo, ontologicamente risguardato, è di confondere Dio con la natura; e da ciò dipende l'errore di quel metodo. Ma l'errore ha sempre in sè stesso una qualche verità travisata. E tre verità lampeggiano luminose tra le confusioni de'Panteisti. Prima verità è, che l'universo manifestasi ordinato con ordine di ragione, e la materia stessa ne ricevè forme ideali, e che la natura tutta è come un libro, il quale accenna gl'intimi significati di Chi lo componeva; e se nel dedurre da ciò l'identità consiste l'errore, esso rafferma la verità dell'armonie fra l'universo e l'Intelletto creatore, quasi tra il volto umano e i sentimenti dell'animo. Seconda verità è, che il nostro pensiero si svolge coordinato con l'ordine della realtà interna ed esterna, per l'originale concordanza che la Ragione creatrice poneva tra la ragione finita e gli oggetti creati; coordinamento quasi dell'anima co'moti del corpo e con l'espressione dei sembianti: e se l'errore sta nel confondere poi la ragione con gli oggetti, esso pure conferma la verità dell'armonie fra gl'intelletti creati e l'arte dell'Intelletto eterno. Terza verità è, che ogni cosa è piena di Dio, *Iovis omnia plena,* come scriveva Virgilio; e *tutto è pieno di Giove*, scriveva pure Arato, il quale pur diceva, come *in Dio viviamo, ci moviamo e siamo*, parole ripetute da San Paolo; e se, quanto

a'Panteisti, l'*errore* loro consiste nella confusa identità, esso conferma la Causa universale, che crea e ordina e conserva tutte le cose.

16. Travisando quelle verità sublimi, se ne perdè il Criterio, e perciò si arruffarono e si perturbarono tutte le conoscenze e ogni dottrina, così la Teologia, come la Filosofia, le Matematiche, la Fisica, la Storia, e s'aiutò il Paganesimo in Oriente, fra gl'Ionj e gl'Italioti, fra gli Alessandrini e i Neoplatonici e Gnostici, nel medioevo, nella Riforma negativa e ne'tempi moderni; travisamento, che conduce a negare l'imputabilità nostra e l'immortalità dello spirito; talchè neghiamo i fatti più palesi della coscienza. Or come il Fisico che trascurasse i fatti della natura esteriore, o li sfigurasse, non avrebbe Scienza fisica; similmente non è Filosofia tramutare i fatti dell'uomo interiore.

CAPITOLO XXIV.

Il Dualismo.

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. In che il Dualismo è peggio, e in che meglio del Panteismo? — 3. Dualismo fra gl'Indiani. — 4. D'Anassagora, — 5. di Platone, — 6. d'Aristotele, — 7. degli Stoici. — 8. Dualismo tra certi Filosofi maomettani. — 9. Dualismo nella Cristianità del medioevo; — 10. e come le tracce del Dualismo antico si trovino anche ne' Dottori scolastici; — 11. talchè se n'occasionava, ne' tempi della Riforma, un Dualismo nuovo, non antiteistico, ma cosmologico e antropologico. — 12. Il Cartesio; — 13. ed effetti del suo Dualismo, segnatamente nel Malebranche, — 14. e nel Leibnitz; — 15. e anche nell'Idealismo, nel Sensismo e nello Scetticismo posteriori. — 16. Il Dualismo riduce i contrarj a contradittorj, talchè rompe ogni armonia.

1. Non v'ha cosa che più all'animo repugni della separazione; perchè nell'unione sta l'ordine, cioè l'entità, la Verità, la Bellezza, il Bene, e quindi il pensiero e l'affetto, la Scienza e l'Arte, la vita dell'uomo e la Società umana; mentrechè nella separazione sta il disordine, cioè i mancamenti delle cose, l'errore, la deformità, il male, il disconoscimento e l'odio, la insipienza e l'imperizia, la morte e l'anarchia. Il Dualismo perciò, che, rifuggendo dalle con-

tradizioni e confusioni del Panteismo, pone due principj eterni e indipendenti, Dio e il mondo, anzichè riconoscere che l'esser di questo deriva da quello, è, in tale parte, un peggioramento a comparazione del Panteismo, che almeno riconosce la non separabilità del finito dall'Infinito. Ecco il perchè i Dualisti spianano le vie agli Scettici, che prima sono Idealisti e Sensisti, e negano poi ogni cosa. Gli effetti necessarj della separazione dualistica, dunque, procedono immediatamente o mediatamente dall'avere smarrito il criterio *armonioso* della riflessione filosofica, cioè la verità di. Dio creatore: com' ora dovrò dimostrare.

2. Ma prima di passar' oltre, ci viene dinanzi una difficoltà, un fatto singolarissimo della Storia, il quale sembrerebbe opporsi all'affermato peggioramento della Filosofia per colpa de' Dualisti. Le Scuole socratiche di Grecia, Platone, Aristotele, Zenone, professarono il Dualismo, due principj eterni, Dio e la materia, *Theos* e *Ile;* or come mai, dunque, per confessione di tutti e per evidenza de' fatti, dobbiamo dire anzi che Platone, Aristotele, Zenone recarono nella Filosofia tanti miglioramenti, e che molte dottrine loro vivono anch' oggi di vita immortale, nè, senza ricalcarne l'orme, possiamo andare innanzi, perch' essi costituiscono una parte sostanziale della tradizione filosofica; e le loro dottrine noi le ritroviamo ne' Padri della Chiesa, specialmente ne' Padri Alessandrini e in sant' Agostino; i quali ebber molto del platonico; le riscontriamo anche ne' Dottori del medioevo, specie in Alberto Magno e in san Tommaso, i quali ebber

molto dell'aristotelico; le vediamo più vive che mai ne' tempi posteriori, e nella nostra età? Come può essere ciò? La causa n'è manifesta. Per la totalità del sistema, il Panteismo tiene in sè del vero piucchè il Dualismo; ma, quanto alle dottrine particolari, questo contiene maggiori verità, e in molte cose non ha errori. Di fatto, se consideriamo il tutto de' sistemi panteistici, o la profonda loro sentenza che li regge da capo a fondo, cioè ch' *ogni cosa è piena di Dio*, certamente questo risponde più al Teismo, alla religione de' popoli, al senso comune, agli affetti dell' animo umano; se consideriamo, invece, le particolarità del sistema, quasi non troviamo più nulla di saldo e di preciso da potersene avvantaggiare nella Filosofia o nell'altre Scienze, perchè ogni cosa si confonde nell' *identità essenziale de' contradittorj*. Quindi per l'altro Capitolo chiarii, con la testimonianza della Storia, com' ogni Panteista riuscì sempre infruttuoso. Se, al contrario, si prende il tutto de' sistemi dualistici, o la divisione fra' due principj eterni, nulla può esservi di più vano e di più repugnante; ma, invece, le dottrine particolari, o sono frammiste di più verità, o riescono vere assolutamente; perchè (qui sta la ragione del fatto), distinta la natura del mondo da Dio, può la detta natura studiarsi allora, osservandola tal qual' essa è, mentre il Panteismo la deduce *a priori;* Dio, inoltre, viene considerato almeno nell' essere suo, non mescolato di fenomeni materiali; e dove, altresì, la Filosofia de' Dualisti è *semipanteistica*, per esempio, nel definire la natura degl' intelletti, pur procede con l' osservazione de' fatti interiori, preso l'abito del distin-

guere, anzichè del confondere. Il Dualismo s'accosta di più al Teismo per le sue distinzioni; ed ecco la incomparabilmente sua maggiore fecondità, che non del Panteismo, e perchè Platone o Aristotele o Cicerone si chiamino anch'oggi maestri da' Teisti, mentre nessuno che appartenga davvero a questa civiltà cristiana, sì differente dalla pagana, chiamerebbe maestro Porfirio e Guglielmo di Champeaux, il Bruno e lo Spinosa.

3. I benefici effetti del Dualismo si videro anche nell'India, a paragone del Panteismo, che certo vi primeggia quasi assoluto per l'autorità de' *Vedi* o de' Libri Sacri, e fa sentire gl'influssi proprj nelle dottrine de' Dualisti, più assai che non sentissero l'efficacia del Panteismo eleatico e ionio le Scuole socratiche: e nondimeno, Gotama e Canada, indiani, poichè distinsero dalla natura eterna Iddio eterno, e distinsero poi nella natura l'anime dagli atomi materiali, e poichè Gotama si dètte più alla parte logica e metafisica, invece Canada più alla parte fisica, formando quasi un'unica Scuola; seguì che, per quanto di loro si conosce, la Scuola predetta non mancò d'egregie teoriche razionali e sperimentali. Ma pure, negata da essi la creazione delle cose, e posta soltanto la produzione de' composti, seguì da ciò la debolezza de' loro sistemi, che non poterono mai resistere validamente ai Panteisti, non solo in Oriente, ma poi nemmeno in Grecia, ove il Platonismo condusse al Neoplatonismo degli Alessandrini. Al Dualismo i Panteisti oppongono sempre una ragione inespugnabile, dicendo: che l'In-

finito non può fuorchè uno pensarsi, e che due principj eterni sarebbero due infiniti. Chi dice infinito, dice pienezza d'essere, e quindi assurdamente si mettono due infinità. Or se la ragione de' Panteisti non vale contro il Teismo: prima, perchè da questo si pone un unico Infinito, cioè Dio; poi, perchè il mondo si pone finito, cioè finito nell'essenza o natura, e finito nel cominciamento; ancora, perchè l'Infinito non sarebbe tale, quando gli mancasse la potenza infinita o l'assoluta causalità; e poi, perchè dunque l'entità del mondo non è qualcosa che stia da sè, quasi un di più, oltre la pienezza dell'entità eterna, ma intellettualmente contenevasi, come possibile, in questa, da cui vien posta in atto; e quindi, mentre i Panteisti accusano di Dualismo i Teisti, l'accusa non ha significato, se Dualismo non volesse dire ogni relazione di effetto e di causa e ogni riducimento del moltiplice all'unità (il che va benissimo ed è rifulgente di piena evidenza): invece l'accusa è giusta, quanto a' Dualisti, che non saprebbero mai come rispondervi. Questo è adunque il perchè dell'impotenza di Gotama e di Canada nell'Indie a vincere il Panteismo vedantino.

4. Ciò ch'essi tentarono là, nell'Ionia lo tentò Anassagora fra i Greci. Sappiamo che, prima dell'età Socratica, cioè nell'età della Filosofia italogreca, gl'Ionici dopo Talete caddero più e più nel Panteismo materiale. Ora, procurò di ripararvi Anassagora da Clazomene, distinguendo la *Mente* dal mondo. Il suo Libro, come ne attesta Diogène Laerzio (II, 6), cominciava: *tutte le cose erano insieme; l'Intelligenza*

(νοῦν) *le spartì e le ordinò*. Nel dialogo *Il Fedone*, Socrate parla di questa differenza che Anassagora pose fra la natura e la *Mente* eterna, e anzi Platone fa dire a Socrate, com'egli, uggito delle materialità ioniche, molto si rallegrò a vedere in principio di quel Libro le parole riferite; ma che poi, seguitando a leggere, la sua allegrezza veniva mancando, perchè la Mente non si sapeva più che cosa facesse, mentre Anassagora spiegava la formazione d'ogni cosa e il moto de'corpi viventi nel modo meccanico degl'Ionj. Donde si rileva, che Anassagora pose un unico Intelletto eterno, ma che non seppe poi mostrarne l'efficacia ordinatrice, nè molto badò a'fatti della natura intellettiva, e più si volse alla Fisica, che alla coscienza. Talchè il Materialismo ionico non potè vincersi da lui, e vi tornarono i suoi discepoli stessi, Diogene d'Apollonia e Archelao. Anzi, non potuto superare il Panteismo materiale degl'Ionj, nè l'Ideale degli Eleati, procederono dalla mistura dell'uno e dell'altro i peggioramenti sofistici, ossia le due forme particolari di Scetticismo; con Democrito il Materialismo, con Protagora l'Idealismo soggettivo, con Gorgia e con gli altri Sofisti d'ogni specie lo Scetticismo assoluto: che fu sì valorosamente combattuto da Socrate, da Platone, da Aristotele, dagli Stoici, ma non vittoriosamente, sconosciuto il Criterio della verità di Creazione.

5. L'età Socratica è gloriosa pe'suoi benefizj sull'incivilimento intero. Essa non riuscì a impedire il tralignamento, sempre maggiore, de'popoli antichi;

ma quando le sue dottrine furono purificate e compiute dal Teismo ebraicocristiano, allora le splendide parole, che suonarono più a curiosità, che a molta utilità, nelle Scuole d' Atene, divennero, al contrario, potentemente incivilitrici nelle Scuole del mondo rinnovato. Così nulla si perde che abbia verità e bontà. Finchè vi saranno Cristiani, si leggerà Platone in sant'Agostino, Aristotele in san Tommaso; e la riverenza pe' Discepoli santi farà sempre ricercare i libri de' Maestri pagani, che avevano in sè gran parte del Cristianesimo perenne, in quel significato che lo disse Tertulliano: *o anima naturaliter christiana.* Ma il vizio del separare portò a gravi errori, mancato il Criterio della *comprensione.* Dio e l'idee o gli Archetipi sono eterni: dice Platone in più luoghi, specie nel *Timeo.* Solamente Iddio e gli Archetipi del mondo? No, anche la materia e, nel seno di questa, l'anima. Or che attinenza corre fra' due principj coeterni? Sostanziale, no, perchè l' *ile* e la *psiche* non sono create. Un'attinenza vi corre bensì, ma di formazione o di ordinamento; giacchè il mondo è plasmato da Dio, ch'è padre dell' universo, demiurgo, artefice dell' ordine mondano a imitazione degli Archetipi, com' uno scultore fa la statua a imitazione della propria idea. Bensì, conforme egli dice nel *Timeo,* se l'anima, ch'è nella materia ed è increata com'essa, non ha intelletto, e si distingue nell'anime particolari, domandiamo: l'intelletto dell'anima umana, o dell'anima universale (posta da Platone), donde mai viene? Creata non è; cosa dell' anima non è; della materia, nemmeno; donde vien'esso? Ecco il *Semipanteismo,* a cui recò il

Dualismo, che, non riconoscendo la causa creatrice, spingeva Platone a dir chiaro nel *Fedone:* l'anima umana, cioè il *logos* o l'intelletto, che Dio unisce alla *psiche* (com' egli afferma nel *Timeo*), non poter finire, *perchè mai non ebbe cominciamento.* Or dunque, per Platone, gl'intelletti sono un'*emanazione divina,* piuttostochè una *creazione.* Perciò la Filosofia platonica ebbe due rispetti, l'uno bellissimo, l'altro difettosissimo. La bellezza stette in contemplare la corrispondenza de' fatti esteriori e del pensiero con gli Archetipi eterni, onde poi nacque la *Dialettica* potente di lui e il suo amore alla Matematica; stette ancora nel distinguere preciso l'interiore divario e talvolta il conflitto fra i sensi e l'intelligenza, fra gli appetiti e la ragione: ma il gravissimo difetto apparì nel porre *sostanziale* dissidio fra il corpo e l'anima umana; e nel dare quindi alla Fisica piccol valore, come gli Eleati, giacchè per esso l'anima sensitiva e la materia, non derivate da Dio, sono naturalmente disordinate o ribelli alla forma divina e all'intelletto; talchè il Platonismo tende a ipotesi strane, come sull' origini dell' idee per la reminiscenza d' una vita precedente, o all' utopie, come nell' ordinamento della *Repubblica.*

6. Molto da Platone differì Aristotele. Dobbiamo premettere, che il Dualismo, non dissimile in ciò dal Panteismo, piglia due forme prevalenti, o l'ideale o la sensitiva e materiale, secondochè si volge con più predilezione all' uno de' due termini separati o all' altro, alla Mente divina o al mondo. Manca il Criterio comprensivo de' due termini, o la verità di Creazione. Il

gran Maestro de' Platonici s' avvicinò all' Idealismo, giacchè, nel *Timeo* e nel *Parmenide* o in altri dialoghi, quella sua materia inescogitabile, inintelligibile, quell'anima sensitiva che muove la materia disordinatamente, non sappiamo che sieno, ed hanno somiglianza col *non ente* degli Eleati. Però da Platone derivò, non solo l'Accademia prima che ne tenne la dottrina, sì l'Idealismo della media, e lo Scetticismo dell'ultima, che negò risoluta ogni certezza e pose fra il sì e il no un'eguale probabilità. Invece, più s'accostò al Sensismo ed al Materialismo Aristotele; onde poi derivarono la Scuola de' Sensisti e degli Empirici, e quel Peripatetismo d'Alessandro Afrodiseo, che negava l'immortalità dell'anima umana. E che, Aristotele forse non dà molto valore all'intelletto, non lo distingue forse da' sensi e dalla materia? Sì, tanto valore, che anzi nel *De Anima* (III, 5, 6) lo dice venuto di fuori, non derivato nè dalla materia, nè dall'anima sensitiva, e ch'è separabile, non passibile, immortale, eterno. Qui sta il medesimo Semipanteismo di Platone; cioè che l'intelletto s'unisce all'anima sensitiva, non com'una potenza dell'anima, o che abbia la sua radice nell'essenza dell' anima, bensì com'una divina emanazione. Perchè mai s'unisce? In questo *perchè* consiste la principale differenza d'Aristotele da Platone. Non già per ordinare i moti disordinati del senso e della materia, e per far conoscere gli eterni esemplari che Aristotele non ammetteva, sì perchè con l'esperienza si venisse a concepire la forma o l'idea di ciò che presentavasi al senso, e indi sorgere alla nozione dell'atto puro, cioè di Dio. La materia, poi, non fu

ordinata da Dio, sì contiene in sè medesima *potenzialmente* ogni forma, e anche il senso, uscenti all'atto per uno svolgimento perenne, tendendo a rassomigliare l'atto puro, ch'è Dio. Questa negazione, pertanto, degli Archetipi eterni da un lato, e questo generarsi spontaneo d'ogni forma, pur vivente, dalla materia (onde l'eterogenesi, combattuta dal Redi), avvicinarono il grande Filosofo a' Sensisti ed a' Materialisti; e ciò fu altresì cagione del poco valore ch'egli dètte alla Matematica, mentre anzi egli fondò la *Storia Naturale*, come può vedersi nel suo libro classico, *Storia degli Animali.*

7. Però il Dualismo prese negli Stoici un alcun che di più materiale ancora. Dio, per le dottrine dello Stoicismo, non è più il demiurgo eterno, che comunica l'intelletto all'anima universale, come diceva il Filosofo Ateniese; nè l'*atto puro,* a cui tende l'universo, come diceva il Macedone; si è l'anima stessa del mondo: un'anima che può paragonarsi al fuoco d'Eraclito jonio; un fuoco avvivatore del mondo, intelligenza eterna. Gli Stoici, adunque, si raccostarono agl'Ionj, tanto combattuti da Socrate, da Platone, da Aristotele. Ma un essenziale divario ci fu, che bastò a rendere sì pregiati gli Stoici a paragone del Panteismo ionico. Zenone tenne più distinto ciò che gl'Ionj confondevano; giacchè l'anima universale, quantunque avvivi tutte le cose mondane, a quel modo che l'anima degli animali avviva il corpo, pur si distingue da esse, e quindi l'intelletto umano è *particella dell'aura divina* (*coelestis origo*); e tal distinzione fece sì,

che mentre gl'Ionj poco badarono alle dottrine morali, e caddero in molte grossolanità, invece la dottrina morale degli Stoici è la più alta degli Antichi e la più somigliante al Cristianesimo, e consolò i Greci e più i Romani nel vituperio e nell'affanno della servitù. Pure quel ravvicinamento con gl'Ionj comunicò agli Stoici un vizio, che trovammo in tutt'i Panteisti, cioè il metodo *a priori* e dommatico; di che abbiamo una curiosa testimonianza in Cicerone (*Repub.*, I, 11), ove si parla del doppio sole o parelio, che tanto aveva destato meraviglia in Roma; e Scipione, che dialogizza ivi, dopo aver'esposto la spiegazione che di quel fatto aveva data Panezio, il famoso Stoico, aggiunge: *Sed ego, Tubero (nam ego tecum, aperte, quod ego sentiam, loquar), non nimis assentior in omni isto genere nostro illi familiari, qui, quae vix coniectura qualia sint possumus suspicari, sic affirmat, ut oculis ea cernere videatur, aut tractare plane manu.* In que' tempi, senza le posteriori scoperte sulla refrazione della luce, non si poteva se non congetturare la causa di quel fatto, come profondamente osserva Cicerone; ma lo Stoico afferma il suo pensiero risolutamente, come facevano gl'Ionj.

8. Tal fu il Dualismo dell'Èra pagana. Le condizioni della civiltà mutarono assenzialmente nell'Èra volgare; dacchè, invece del Politeismo, si distese a poco a poco il Monoteismo. Questa credenza poi convertì anche i Maomettani, benchè alterata da tradizioni orientali, segnatamente persiane. Ora, la Filosofia si propagò e vive ne'popoli della Cristianità; fiorì per alcun tempo anche tra gli Arabi; e quindi possiamo doman-

dare, se nella Filosofia degli uni e degli altri ebbe accoglienza il Dualismo. Gli Arabi più illustri, Avicenna (per esempio) e Averroè, se per gl'influssi asiatici e alessandrini esagerarono il Semipanteismo d'Aristotele, e molto s'appressarono alla pienezza del Panteismo asiatico, da un'altra parte poi non giunsero alla totale confusione panteistica, trattenuti così dall'ammirazione verso Aristotele stesso, come dagl'insegnamenti del Corano, efficaci per l'educazione anche su quelli che forse non ci credevano più, come Avicenna e Averroè. Ma dico ch'esagerarono il Semipanteismo. Infatti, Aristotele diceva bensì che l'intelletto viene *di fuori*, e ch'è divino; ma egli poi non fermasi su ciò, e procede con osservazione interna; per contrario gli Arabi, prendendo tal dottrina, si diffusero a mostrare, che dunque o l'intelletto *agente*, o l'intelletto *possibile*, sono agli uomini tutti un intelletto unico; sentenza che toglie la personalità umana, e che fu fortemente confutata da' Dottori della Chiesa e dall' Alighieri. Ond' appunto si propagarono nel medioevo gli *Alessandristi*, che, come il Pomponacci, reputavano mortale l'anima dell' uomo; e gli *Averroisti*, che il Petrarca fieramente oppugnava per le dottrine stravaganti, contrarie alla sana Filosofia, e per l'ispido linguaggio, contrario ad ogni buona Letteratura. Inoltre gli Arabi, sempre per le tendenze loro panteistiche, le trasformazioni della materia spiegavano *a priori*, e indi la loro Fisica e la loro Medicina riuscirono arbitrarie in gran parte, non utili a pressochè nulla, e oramai abbandonate. Quel più di Panteismo servì a togliere i benefizj del Dualismo greco, perchè più allontanò gli

Arabi da'criterj del Teismo, e però dalla distinzione armoniosa.

9. Nella Cristianità c'è un più potente ostacolo che tra gli Arabi a cadere nel Panteismo e nel Dualismo. Pongasi mente, che il Dio del Corano, quantunque creatore come il *Geova* della Bibbia e del Vangelo, tuttavia è simile alquanto alle Divinità indiane o persiane, posta la dottrina del Fatalismo, che non rende sì evidentemente distinta dall'Infinito la libera persona dell'uomo. I destini poi dell'anime, voluttuosi se d'anime beate, davano predominio a' sensi, e quindi traevano a preferire Aristotele, più sensistico di Platone, e alla dualità del suo sistema, senza gli Archetipi di Platone stesso e senza l'anime sostanzialmente distinte dalla materia; dove la beatitudine, per le dottrine del Cristianesimo, si concepisce sì alta e sì pura, che indi veniva un rimedio alle imitazioni aristoteliche. Anzi, quel dogma di Dio creatore e salvatore si è impresso, direi, così profondamente nel pensiero della Cristianità, che fra noi un vero Dualismo non apparisce o non dura; e più facili assai tornano gli errori del Panteismo, che non disconosce la dipendenza del mondo dall'Assoluto. I Dualisti perciò del medioevo, anzichè pensatori di Filosofie nuove, o furono imitatori servili d'Avicenna e d'Averroè; o, come il Wicleffo che ne' suoi Libri distingue un'unica essenza degli spiriti e un'unica essenza de'corpi, seguirono a un tempo gli Arabi e gli Alessandrini, dacchè Wicleffo stesso cita Porfirio e Averroè; ma il suo sistema non ebbe durata.

10. Invece i Dottori scolastici, avendo per Criterio la verità della Creazione, mentre ammirarono tanto Aristotele da chiamarlo *il Filosofo,* sempre ne fuggirono il Dualismo, e ne temperarono le conseguenze: fatto che molto più ci deve recar meraviglia, dacchè vediamo che certe conseguenze meno dannose le presero anch'essi. Bisogna immaginare quegli uomini che dopo l'invasioni barbariche, al cospetto delle torri baronali, fra il tenzonare battagliero de' Comuni, dettavan Logica, Fisica e Metafisica nelle Università di Parigi e di Tolosa, di Bologna e di Pisa, a Oxford e a Salamanca; uomini che da un lato avevano i libri de'Padri, e da un altro i documenti più o men genuini, ma scarsi a ogni modo, de' Filosofi greci, e alquante Opere di Cicerone, di Seneca e de'Poeti latini; e intenderemo la riverenza che doveva muovere in quelli l'autorità di nomi sì celebrati, l'ansietà d'apprendere i loro insegnamenti, l'ossequio più vivo per Aristotele, che si conosceva più d'ogni altro Filosofo greco, mercè la traduzione degli Ebrei e degli Arabi. E nondimeno, così Alberto, come san Bonaventura e san Tommaso, negarono eterna la materia, e posero che l'intelletto, sì agente, sì possibile, è una potenza dell'animo nostro, distinta essenzialmente secondo il numero degl'intelletti. Ma certe conseguenze le presero, dacchè più e più il rimoverle doveva esser' effetto del perfezionamento nella civiltà e nella Filosofia. Così Aristotele poneva coeterno a Dio il mondo, perchè increato; san Tommaso invece, pur dimostrandolo creato, afferma che la creazione può essere *ab eterno,* e che per Fede soltanto la sappiamo fatta nel tempo: dottrina

che non allignò, perchè contraria evidentemente alla natura finita, la quale non può pensarsi *ab eterno*, cioè infinita. Aristotele poneva non intelligibile la materia e non intelligibili le cose particolari, ma soltanto intelligibili le forme astratte, perch' egli reputava che Dio, separato dal mondo, non conosca la materia e i particolari, e così non li conosca l' intelletto ch' è divino; e anche gli Scolastici han detto che i particolari non s' intendano se non per una talquale riflessione dell' intelletto sui fantasmi, pur mentre i Dottori stessi affermavano che in Dio sono l' idee d' ogni cosa particolare; talchè noi diciamo anzi, che niente può per natura tornare inintelligibile agl' intelletti, se tutto deriva dall' Intelletto eterno.

11. Per capire *storicamente* i danni del Dualismo antico, procedente da non badare al Criterio d' ogni armonia, e donde poi derivò una novella forma di Dualismo temperato, cioè il Cartesiano, bisogna considerare un' altra dottrina de' Dottori scolastici. Secondo Aristotele, mentre l' anima sensitiva esce dalla potenza della materia, purchè questa sia disposta in modo che possa venire organicamente all' atto della vita vegetativa e del senso (e in ciò egli accostavasi agl' Ionj), l' intelletto, viceversa, s' unisce all' anima, come qualcosa ch' è divino, e che v' è aggiunto e può separarsi: dottrina molto confusa per vizio di Semipanteismo. Anche i Dottori scolastici, dunque, dissero che l' anima sensitiva è *atto* che procede *de potentia materiae* nel corpo generato (D. Thoma, *S. Theol*, P. 1ª, qu. 118, a 2, ad 4, e P. 12, qu. 83, a 1, ad 3), e quindi che

l'anima degli animali bruti s'annienta col dissolversi del corpo per la morte, cessando l'*atto* della vita; bensì, quanto all'anima dell'uomo, Dio stesso crea lo spirito intelligente (qui riparavano alle conseguenze d'Aristotele), forma più alta che raccoglie in sè medesima le altre forme di vita vegetativa e sensitiva: il che venne poetato dall'Alighieri nel Canto XXV del *Purgatorio.* Perciò ammisero anche la generazione spontanea; ma soltanto dell'infime specie (P. 1ª, qu. 27, a 2, *c*). Evvi là del confuso e del non accettabile, ma i tempi non concedevano che si potesse tosto uscire da ogn'influsso non buono degli antichi filosofemi. E intanto, dalla dottrina che la materia e le cose particolari non sono direttamente intelligibili, e da quest'altra dottrina che il senso esce dalla potenza della materia, escluso l'intelletto che non può venirne, si conservavano alcun poco le tracce di quel pensare greco, che metteva tra Dío e la materia, tra i sensi e la mente, tra il corpo e lo spirito, tra le apparenze sensibili e le verità intellettuali, quasi una necessaria repugnanza od opposizione. Quindi, nell'età della Riforma seguì un Dualismo *cosmologico* e *antropologico,* che non era il Dualismo *antiteistico,* ma gli rassomigliava; e che ora brevemente chiarirò nelle sue cagioni, nell'intrinseco suo intendimento, ne'suoi effetti.

12. Quando i Riformatori della Filosofia, così negativi, come positivi, vollero sostituire l'esame al discepolato, ebbero in uggia gli Scolastici. Questi, tanto fiduciosi nelle argomentazioni sillogistiche, par-

vero a loro quasi uomini, che, avvezzati a camminare con artificio, non sappiano andare naturalmente. Il giudizio era troppo severo, e in molta parte non giusto; ma, di fatto, gli andamenti d'un libero esame hanno modi più sciolti. Or bene, l'eccesso dell'opposizione portò anzi ad esagerare il Dualismo, sì temperato e sì cristianeggiato dalla Scolastica. I Dottori avevano essi seguito Aristotele, dicendo, che l'anima sensitiva esce dalla potenza della materia e non già l'intelletto? Il Cartesio, che aveva studiato Filosofia scolastica nel Collegio della Flèche sotto i Gesuiti, considerando invece che la materia, inerte, composta, estesa com'è, non può mai dare il sentimento, ch'è semplice, andò al termine opposto, e disse: ammetto che non vi sia, fuorchè materia da un lato, e spirito (cioè sostanze intellettuali) da un altro; ma sostengo, dunque, che il sentimento stesso, anco dei sensi, è intendimento, e però che i bruti non hanno l'anima, sì sono macchine disanimate. A riconoscere che il principio stesso sensitivo è sostanza semplice, si venne in tempi posteriori. Avevano seguito Aristotele i Dottori, dicendo, che la materia e le cose particolari della materia non sono intelligibili, se non per certa riflessione su' fantasmi? E il Cartesio disse: ammetto quello, ma eppure io nego quest'artificiosa riflessione, perchè ogni certezza de'corpi fo derivare dall'idea di Dio, che non può ingannarmi col dare la loro apparenza. Tantochè la percezione immediatamente intellettiva delle cose particolari fu dottrina posteriore, o un vero perfezionamento della Filosofia dopo il Cartesio. I Dottori avevan seguito Aristotele, dicendo,

che dunque la materia e il corpo non può aver' efficacia sulle sostanze intellettuali, nè palesarsi a loro; sì soltanto avere attinenza con queste mediante i fantasmi, che son forme illuminate, com'anco disse Aristotele, dall'intelletto agente? Ora il Cartesio disse: ammetto che fra i corpi e gli spiriti non può esservi attinenza d'azioni e di passioni; ma perciò appunto l'unione del corpo con l'anima non è *sostanziale*, e Dio immediatamente opera sugli spiriti ciò che sembra venire da' corpi. Ecco dunque il Dualismo, che non già nega la Creazione, sì la relazione immediata fra i corpi e l'anime, fra i sensibili e gl'intelligibili, un Dualismo disarmonico nella natura umana e nell'universo.

13. Quali effetti derivarono da esso, che, mediante alcuni punti della Scolastica esagerati, s'unisce a' Dualismi pagani? In Filosofia si disconobbe l'unità individuale dell'uomo, anima e corpo; e inoltre, poichè la materia fu creduta non amicabile mai con l'intelletto, si reputò che l'attinenza, quantunque accidentale, di questo con quella, sia l'origine di tutti gli errori per mezzo de' sensi: nella Fisica, poi, si volle spiegare ogni cosa per via di metodo geometrico e meccanico, dacchè la materia si reputava un che *assolutamente* inerte, senz'intima varietà di forze o di natura: errori, che il Malebranche rese più manifesti, benchè i suoi libri, *Ricerca della Verità*, le *Meditazioni Cristiane*, e le *Conferenze Metafisiche*, abbiano sovrabbondanza di nobile dottrina e di bellissimo stile. Egli pertanto esagerò talmente il Dualismo Carte-

siano, e pose sì dissociabili fra loro spiriti e corpi, che disse, i moti del corpo essere occasione a Dio per produrre nell'animo corrispondenti passioni, e l'atto dell'anima occasione a Dio per produrre moti corrispondenti nel corpo: sistema, che indi prese il nome famoso delle *cause occasionali*. Con che, senza volerlo, si oscurava, esagerando la causalità divina, il concetto di questa, che allora non avrebbe potenza di produrre nel mondo cause vere o efficienti.

14. Or tanto è dannoso il Dualismo, che lo stesso Leibnitz ne soffrì le conseguenze. Il grand'uomo s'oppose bensì a molte parti difettose del Cartesio, al Locke sensista, e al Panteismo dello Spinosa: perchè mostrò a questo gli assurdi dell'unica sostanza co' due attributi del pensiero e dell'estensione; mostrò al Locke, come i sensi non possano spiegare, senza l'intelletto, l'acquisto delle conoscenze; mostrò al Cartesio, non potersi cominciare dal dubbio universale, altrimenti l'intelletto dubiterebbe anche della validità propria e però d'ogni suo esame, e, quanto alla Fisica, che il mondo va concepito com'un'armonia di forze semplici, anzichè com'un'estensione vuota e inerte: ma tuttavia, preoccupato il Leibnitz dalle contrarietà che il Cartesio aveva predicate fra la materia e l'intelletto, egli, quel grande Pensatore, che pur'aveva scorto l'intima semplicità d'ogni forza o monade, e l'armonia fra l'apparenze sensibili e la realtà, e che indi avrebbe potuto legittimamente dedurre l'armonia causale fra tutte le forze, benchè tanto diverse, fra corpo e anima, fra senso e intellet-

to, fra l'universo e l'uomo; negò invece la possibilità che una cosa operasse sull'altra, neppure la materia sulla materia, recando in ciò agli estremi l'opinioni Cartesiane; e arguì, che ogni forza operi solamente le trasmutazioni proprie, senz'efficacia fuori di sè, ma coordinate tutte fra loro in tutte le trasmutazioni per un'armonia, prestabilita da Dio creatore. Appunto dall'*armonia prestabilita* tolse il nome famoso quel sistema.

15. Tanto adunque produsse remotissimi effetti malefici sulla stessa Filosofia cristiana, e in mezzo a tante verità, e sopra uomini eternamente benemeriti d'ogni Scienza e d'ogni incivilimento, il Dualismo de'Pagani, che avevano sconosciuto la causalità creatrice, onde poi viene l'accordo d'ogni verità! E però il Dualismo de'Cartesiani, disgregando l'ordine de'fatti e delle cose, portò allo Scetticismo. Già il Malebranche aveva negato la percezione immediata de'corpi, e aveva detto che Dio ci avverte della loro esistenza, operando sul sentimento dell'anima. È una ragione, non iscientifica certo e artificiale. Il vescovo Berkeley allora disse: no, anzi non avremmo alcuna certezza de'corpi, se Dio non ce l'avesse rivelato ne'Libri Santi. È uno schietto Idealismo filosoficamente; quantunque, *piamente* o per fede positiva, emendato. Ma procedè all'opposto il Sensismo del Locke, che principia da confutare nel *Saggio sull'Intendimento umano* l'idee innate del Cartesio; confutazione, che mostra come il Dualismo dètte impulso all'errore contrario, cioè ad affermare solamente il senso, dov'altri aveva solo af-

fermata l'idea: Sensismo, che poi si propagò in Francia, segnatamente mercè gli Enciclopedisti. E, negata la relazione immediata fra l'intelletto e le cose, e l'efficienza reciproca fra le due parti dell'uomo, anima e corpo, naturalmente l'Hume ne deduceva, che dunque non conosciamo le cagioni, e che inoltre non possiamo affermare nulla degli oggetti, dacchè siamo nell'apparenze o ideali o sensibili; Scetticismo, che il Kant sottilizzò piucchè mai nella *Ragione pura*.

16. Così dunque il Dualismo pagano, impotente fra gl'Indiani a vincere i Panteisti, non potente fra'Greci a superare i Sofisti; propagato, benchè temperatissimo ed emendato d'ogni errore grave nel medioevo, anche nella Scolastica buona; quasi ravvivato, benchè non antiteistico, nell'età della Riforma; guastò sempre, più o meno, la Filosofia e la Fisica e portò alle dottrine più negatrici. Vizio sostanziale del Dualismo è *ridurre i contrarj armoniosi a opposizione pugnace di contradittorj*, mentre vizio sostanziale del Panteismo è invece *di mescolare i contradittorj nell'armonia de' contrarj*. Ma, in Filosofia, com'in ogni dottrina e nella pratica, la divisione ostile porta rovina. Se dentro noi il senso tenta di superare la ragione, e lo spirito di sopraffare il senso, nè la virtù gli accorda, ecco la sensuale mollezza o la stoica insensibilità. Se nel vivere civile la tendenza verso i beni materiali tenta di soverchiare i più nobili affetti, o questi non badano alla soddisfazione de' bisogni materiali, nè la sapienza de' popoli civili compone in accordo le due opposte inclinazioni, ecco per fame d'oro la corruttela pubblica, o per ozio la vi-

tuperevole miseria. Se libertà o autorità tentano il predominio, e se la politica virtù non le concilia, ecco servitù o licenza. Sapere vero e vivere buono è tenere uniti fra loro i diversi e i contrarj, senza confonderli nè separarli, come uniti e infinitamente distinti nella Verità di creazione ci rifulgono Dio e l'universo.

CAPITOLO XXV.

L'Idealismo e il Sensismo.

SOMMARIO.

1. Differenza fra l'Idealismo e il Sensismo. — 2. Cenno storico di questi sistemi. — 3. In che propriamente consiste l'Idealismo (e sbaglio d'alcuni moderni), e paragone con gli effetti del Sensismo. — 4. Vizio principale degl'Idealisti. — 5. Nel Sensismo la coscienza umana non riconosce sè stessa; — 6. non l'intelletto, essenzialmente diverso dal senso; — 7. non l'idee; — 8. non l'idealità; — 9. non la riflessione sopra di noi; — 10. non la religiosità; — 11. non la certezza nella cognizione de'corpi; — 12. non la Filosofia; sì solamente la Fisica, — 13. ma falsata e con metodi non suoi. — 14. E sono alterate anco le Matematiche, — 15. com'altresì la Storia. — 16. Sunto.

1. Poichè, abbandonata la verità di Creazione, i giudizj riflessi restarono senza quel Criterio che splende nell'interno dell'intelletto, l'errore, che confonde la natura con Dio, il Panteismo, fu di ciò la prima conseguenza; e poi si venne al Dualismo, i cui effetti proseguirono anche, più o meno velati, nell'Èra Cristiana, scoperti e rimossi nel progredire della Filosofia; e poscia in ogni età, dal Dualismo si rovinò nel particolare Scetticismo degl'Idealisti e de'Sensisti, e all'ultimo nello Scetticismo universale. Essi adun-

que fanno apertamente quella che dissi *sottrazione* di conoscenze, fatta copertamente da'Panteisti e da' Dualisti: perchè Sensismo e Idealismo dimezzano, a dir così, l'uomo e la comprensione del conoscimento. Afferma il Sensista, non esservi nell'uomo fuorchè senso, e che tutti gli oggetti del pensiero sono materiali e sensibili; afferma l'Idealista, non esservi nell'uomo fuorchè intelletto, e che tutti gli oggetti del pensiero sono ideali. Il Sensista dice illusioni di fantasia le cose spirituali, l'Idealista dice illusioni del pensiero i corpi. A queste ultime illazioni vengono gli uni e gli altri graduatamente; ma le loro premesse le contengono di necessità. Però dato che un uomo, non preoccupato da sistemi, legga un libro degl'Idealisti, o un libro de'Sensisti, egli non ritroverà nell'uno e nell'altro sistema la pienezza dell'essere proprio e del pensiero proprio; ma vedrà una parte di sè negli uni, un'altra parte negli altri: l'intera sua natura, nè qua nè là.

2. Del resto, che il procedimento degli errori sia il già detto, non v'ha dubbio. Si vide anch'in Oriente; ma è più esplicito e più notorio nell'Epoca italogreca, poi nella Socratica, e poi nel medioevo, nella Riforma e ne'tempi moderni. Al Panteismo pitagorico, eleatico e ionio, e al Dualismo d'Anassagora, seguitò la materialità di Democrito, e l'idealità soggettiva de'primi Sofisti. Al Dualismo di Platone, d'Aristotele e della Stoa tenner dietro Epicuro, materialista, e gli Accademici dell'Accademia media, idealisti. Al Realismo del medioevo si contrapposero acremente i Concettuali e i Nominali, cioè Roscellino e Abelardo e Occam,

confutati da sant'Anselmo, da san Bernardo e dagli altri Dottori. E che cosa pensavano i Concettuali? Reputavano che le idee generali e specifiche non abbian valore oggettivo, cioè che sieno senza fondamento di realtà. Certo, non può confondersi l'unità dell'idee con l'unità dell'essere reale; giacchè l'idea d'uomo, per esempio, quantunque unica nel mio intelletto, non fa sì che *realmente* tutti gli uomini abbian comune un'unica essenza, piuttostochè una somiglianza; ma tale somiglianza è realissima, e ciò rende possibile l'applicazione d'una medesima idea, quand'affermiamo che Tizio e Caio e qualunque altro uomo è *uomo*. Era dunque un Idealismo. Invece i Nominali reputavano che l'idee generali e specifiche non altro sieno fuorchè *nomi*, nell'unità de'quali s'esprimeva una sintesi, o la totalità de'sensibili somiglianti. Era un Sensismo. Finalmente al Panteismo della Riforma negativa, cioè al Bruno, al Campanella ed allo Spinosa, e al Dualismo Cartesiano, succedette l'Idealismo del Berkeley e il Sensismo di Giovanni Locke e del Condillac, e il Materialismo del Destutt Tracy, dell'Elvezio e di altri Enciclopedisti. Quello che nel Panteismo era confuso, e nel Dualismo era separato, si separò piucchè mai, dimezzato in due dottrine, che fra loro si osteggiavano e si negavano.

3. Posta dunque dal Dualismo una specie di nemicizia fra intelletto e senso, fra spirito e materia, sorgono Idealisti e Sensisti contro siffatte contradizioni, e reputano di pacificarle, impugnando l'una cosa o l'altra: i primi la materia e i sensi o, almeno, la

loro certezza; i secondi l'intelletto e lo spirito. S'avverta, che oggi alcuni sogliono dare all'*Idealismo* un significato differente, cioè chiamano con questo nome la dottrina, che, affermando gli Archetipi eterni e la relazione del pensiero umano con essi, riconosce la tendenza nell'uomo di sollevarsi alla perfezione d'un'idea dalle cose o da'fatti particolari e difettivi. Ma veramente, allora, tal Filosofia è la vera, è la comprensiva, nè deve altrimenti chiamarsi che col nome suo vero di Filosofia, senz'alcun altro nome particolare: come la Matematica si dice Matematica, e nulla più; la Fisica si dice Fisica, e non altrimenti. La Filosofia contiene gl'intelligibili e i sensibili, comprende l'intelletto e il senso, la notizia dello spirito e della materia. Nome particolare vuol darsi solamente agli errori, che spezzano in parti la verità. Nonostante ciò, aggiungo che l'Idealismo suol durare minor tempo del Sensismo, perchè questo alletta di più con le facili apparenze del senso, nè costringe al raccoglimento intimo della riflessione. Inoltre, poichè la parte più veramente umana dell'uomo è lo spirito, è l'intelletto, accade che l'Idealismo soglia essere men dannoso del Sensismo incomparabilmente; il quale, viceversa, mette ogni studio nella parte inferiore dell'uomo, cioè nell'animalesca, o nel corpo e ne'sensi. Ecco il perchè mi sembra opportuno, dopochè avrò accennato il vizio principale degl'Idealisti, fermarmi più a lungo sulle conseguenze dell'altro sistema.

4. Quel vizio consiste nel dispregio, più o meno dichiarato, dell'esperienza. E che utilità potrebbe ri-

cavarsi da questa, se l'intelletto rimanga chiuso, imprigionato, nelle proprie idee, senza relazione con gli oggetti esteriori? Ora, tale presupposto svia la riflessione da'sensi, mediante i quali acquistiamo notizia di tutto ciò, che sta dintorno a noi o della natura materiale; nè quindi la Fisica, senza il testimonio loro, può avere importanza e valore scientifico. Più, dacchè noi pure siamo anima e corpo, se lo studio dell'uomo prescinde affatto dalle attinenze fra il corpo e l'anima, l'Antropologia non è Antropologia, sì un'astrazione; talchè le stesse dottrine circa l'uomo interiore riescono un artifizio, anzichè un ordine di pensieri corrispondente alla realtà. Ecco il perchè la massima parte degl'Idealisti pongano innate l'idee, quasi forme impresse nell'intelletto, anzichè acquistate con la presenza degli oggetti, da quelle intellettualmente *rappresentati*, e mercè l'esperienza. Certo, avvi alcun che di vero pur nel sistema dell'idee innate; giacchè, come in ogni forza di natura, così nell'intelletto è la naturale disposizione agli atti, e questi s'effettuano immediatamente per le relazioni connaturali dell'intelletto stesso con l'uomo, con l'universo e con Dio, e si svolgono poi mercè l'esperienza interna e l'esterna: certo così avviene, ma se leviamo queste reali corrispondenze dell'intelletto con gli oggetti, allora non potrebbe aversi conoscenza di nulla; come, il feto, appena concepito, vive, perchè il sangue materno, che si formò per le relazioni con l'ossigeno e quindi con l'aria e quindi con tutte le leggi della natura, circola in esso, e se ciò non fosse, il feto non vivrebbe un momento. Gl'Idealisti temperano talvolta la opinione loro, di-

cendo, che innate non sono fuorchè certe idee generali; ma nel costrutto, poichè secondo l'Idealismo il sapere s'origina tutto dall'intimo della mente, anzichè dal coordinamento reale di questa con l'ordine delle cose, arguiamo che il sapere umano si converte in vana idealità. Il vero è *ordine d'entità conosciuto.* Se la riflessione non badi a tale coordinazione di entità e di conoscenza, non può avere il Criterio dell'armonia scienziale. L'Idealista, volendo spiegare il conoscimento per forme ideali soltanto, par colui che presumesse spiegare il suono d'un'orchestra con le sole idee musicali, già in mente de' suonatori, senza computare i moti della mano, il fiato, la bontà degli stromenti, le ondulazioni dell'aria, e tutta insomma la grande moltitudine di cagioni, unite a produrre quell'effetto.

5. Ma, viceversa, il Sensista pare quell'altro, che, prescindendo da'concetti musicali, dagli affetti e dall'immaginazione de' sonatori e del Maestro, reputasse spiegare l'armonia e la melodia. Se un uomo, non preoccupato da sistemi (com'ho detto di principio), si mette a leggere un libro di Sensisti, forse vi riconosce la natura di sè medesimo e la pienezza de' suoi pensieri? Un libro che parla dell'uomo, bisogna che l'uomo vi si riconosca, in quel modo che l'originale si ritrova nel ritratto. Come leggendo un libro di Matematica, vi ritroviamo le nostre idee di quantità; leggendo un libro di Fisica, vi ritroviamo i fatti che cadono sotto i nostri sensi, e soltanto n'è data spiegazione; così ne' libri di Filosofia ogni uomo deve poter dire: la mia natura, io la riconosco, è questa. Può bensì, e

deve, la Scienza dell' uomo interiore sgombrar dagli animi certe preoccupazioni di scuola, di famiglia, di popolo, cioè gl' idoli di Bacone; ma, sgombrati gli errori, chi legge deve sentire che gli fu levata dall' animo qualcosa di non suo, di estraneo alla natura; come se il Chirurgo taglia un' escrescenza, il sentimento del corpo rimane intero e libero: ma quando la Scienza dell' uomo interiore nega ciò che costituisce sostanzialmente la natura dell' uomo stesso e de' suoi pensieri, allora noi non ravvisiamo più la nostra coscienza; come, se un Chirurgo taglia una parte del corpo, sentiamo che il corpo non è più qual era e quale dev' essere per sua natura. Quand' un uomo d' esperienza, dopo aver parlato co' giovani, e dopo avere congetturato da' loro atti i costumi e le loro passioni, cerca di svelarle ad essi per ammonizione o per altro, il giovane dice a sè medesimo: è vero, egli m' ha indovinato; e la Filosofia dev' essere così, perchè bisogna che ogni uomo, se legge o ascolta, vi senta il testimonio della sua coscienza. Negl' Idealisti e ne' Sensisti, ma più in questi, la coscienza s' accorge che l' una parte di sè medesima v' è trascurata, e che l' altra perciò v' è travisata.

6. Mi ricordo che giovinetto ancora, dopo avere terminato gli studj scolastici sopra le dottrine del Condillac, sensista, e ch' era molto in voga, e benchè quello fosse corretto assai dal mio Maestro, quando cominciai a studiare con propria meditazione la Filosofia, pensavo: ma i tali e i tali fatti dell' anima mia non li vedo in questa dottrina, e com' è possibile

(aggiungevo) spiegare con le sensazioni dell'occhio, dell'orecchio, del gusto, del tatto, dell'odorato, tutti gli affetti che m'agitano il cuore o tutte l'idee che mi sorgono in mente? Sicchè il criterio della riflessione m'appariva naturalmente allora *nell'evidenza dell'ordine* o *nella comprensione di quant'eravi entro la mia coscienza;* il qual criterio non lo trovavo nel sistema. Il Condillac, per il *Trattato delle Sensazioni*, e poi ogni altro Sensista, muove appunto dalle sensazioni, da un odore di rosa, e indi, pel trasformarsi di quelle, spiega l'idee, i giudizj, i ragionamenti, e intelletto e memoria e volontà e ogni cosa. La differenza tra l'intelletto e il senso non v'era mantenuta: benchè noi siamo tanto sicuri di quella naturalmente! I Sensisti han ragione bensì, dando a' fatti del senso importanza, ed osservandoli accuratamente, talchè il Locke ed il Condillac meritarono molto per tale rispetto; nè deve reputarsi che le sensazioni restino fuori del conoscimento, al quale anzi porgono materia per l'apprensione della natura corporea: in ciò hanno ragione manifesta essi; ma porre in quelle medesime l'intendimento e la volontà, in ciò sbagliano assai. Le sensazioni sono apparenze; ma l'intendimento legge in loro la natura degli oggetti sensibili o la relazione con gli oggetti: e allora l'odor di rosa noi l'apprendiamo come un *effetto* sensibile d'una *qualità* ch'è in un *corpo* vegetale, in un fiore, in quella *specie* di fiore. Giudizj e raziocinj vogliono confronti fra cose simili e diverse: or le sensazioni sono ciò che paragoniamo, anzichè far'esse il confronto. Per giudicare, raziocinare, bisogna l'attenzione; questa poi è attività, men-

tre le sensazioni sono passività, o effetti dell'impressione su' sensi; e la volontà è il sommo dell' attività: or come può dunque ciò identificarsi col senso? Il Sensista, dunque, fa sì che la riflessione *disconosca* tal differenza, evidente alla coscienza; e uomini e bruti divengono *essenzialmente* la medesima cosa, benchè differenti nel *grado* di più o di meno.

7. Come il senso ha sensazioni, così l'intelletto ha idee, cioè *rappresentazioni intellettuali di ciò che sono gli oggetti.* Essenzialissima è la differenza, che sparisce del tutto ne' Sensisti. La sensazione *riprodotta*, un odore di rosa riprodotto nella fantasia, ecco l'idee, dicono il Condillac., il Tracy e gli altri. Ma come! ogni sensazione, o attuale o riprodotta, è sempre particolarissima; quella sensazione, un odore, un sapore, non altro, un' immagine, non altro; dove l'intelletto, guardando nelle sensazioni e nelle immagini, vede relazioni di somiglianze all' indefinito, e quindi ha l'idea, non più d'un odore o d'una rosa, sì della *rosa* indefinitamente. Si fa per astrazione, dicono; ma, per astrarre, bisogna vedere il simile nel diverso, e la somiglianza non è una sensazione, sì una relazione intelligibile. L'idea, poichè mi fa conoscere la natura degli oggetti, donde vengono le sensazioni, differisce dalla sensazione per modo, che si converte in *definizione universale de' fatti particolari*, tanto degl' interni, quanto degli esterni, di cose non sensibili e di sensibili. E come potrebbe impugnarsi questa facoltà del definire? La Fisica non definisce forse le proprietà generali de' corpi, per esem-

pio l' incompenetrabilità? Non definisce forse le leggi, per esempio la gravità? La Matematica non definisce forse ogni figura? Un Codice penale potrà esso non definire il furto, e com'esso si distingua dalla frode? Così ogni altro delitto. Un Codice civile potrà esso non definire la proprietà, l'usufrutto, l'uso, le servitù personali e le reali? Così ogni altro diritto, e le azioni e la personalità giuridica. Se no, come potrebbero giudicare i Magistrati, quando non avessero la definizione di ciò, su cui deve cadere il giudizio? Così l'idea, che vien definita, serve di *noto* universale per passare all'*ignoto*, cioè per paragonare con essa le innumerevoli particolarità, presenti al senso e alla coscienza.

8. Il senso non può esser causa d'un fatto che lo supera, cioè l'inclinare dell'uomo all'*idealità*, com'oggi si dice; fatto non dubitabile, comune, realissimo come qualunque altro. Idealità è concepire la perfezione o l'eccellenza. Osserviamo entro e fuori di noi la natura, ne concepiamo l'idea, e indi ci solleviamo dall'esperienza, più alto dell'esperienza, benchè sui fondamenti di questa, ideando: o una cosa eccellente senza i mancamenti che osserviamo nelle cose sperimentate; ovvero un che nuovo, in cui si raccolgano le perfezioni varie, osservate qua e là; oppure un fine, a cui tendiamo per graduazioni, che non sono ancora un fatto, dacchè vi tendiamo. Non è forse questa l'eccellenza, dove mirano gli Artisti, gli Scienziati, gli uomini virtuosi? E non è forse ciò il progresso? Chi mai può parlare di progresso, se

neghi l'idealità? E chi può parlare d'idealità, se non ammette altro che i sensi e ciò che deriva da loro? Un'idealità che non abbia il riscontro nell'esperienza o nella realtà, è vuota e artificiosa; ma sì un'esperienza del senso, nemica d'idealità, è un che non umano, perchè l'uomo è perfettibile. I fatti più consueti attestano questo splendore ideale. Incontro un fanciullo, e gli sorrido, perchè nel volto de' fanciulli gli animi anche più grossolani vedon tralucere gli splendori nativi dell'innocenza, ch' è l'ideale della libera volontà. Per via di lenti, combinate in modo maraviglioso, si vedono in una stanza città intere; e m'avviene, guardando Parigi e l'immensa Londra, di sospirare alla pace e alla giustizia di quei popoli, ove tanto è il bene e tanti sono i guai; e questo sospiro muove da un'idea. Mi passa davanti un battaglione di soldati, e sento suonare una marcia guerresca, e, poste le crudeli necessità della guerra, fo voti che la cara gioventù italiana si dimostri valorosa, nè curi la vita propria per il suo paese; que' voti muovono da un'idea che mi rappresenta il sublime della fortezza e dell'annegazione. Guardo a' cipressi del cimitero, e penso all'immortalità e a Dio: è l'ideale dell'Infinito. La natura umana è così veramente; il senso n'è parte, non tutto, nè la parte più degna.

9. Talchè l'uomo, che legge i libri de' Sensisti, rimane attonito d'una cosa: che sempre vi si parla di sensazioni, di corpi, di natura esteriore; ma la natura interiore come la conosciamo noi? *Quel conosci te stesso*, come l'abbiamo? Il Locke risponde:

l'abbiamo per via di riflessione. Sta bene; ma il senso non riflette, perchè ha fuori di sè il termine suo, cioè i corpi sensibili; e inoltre l'atto riflessivo, se non abbiamo altro che sensazioni, non potrà cogliere se non sensazioni, anzichè le facoltà dell'animo e ciò che distingue il principio sensitivo ed intellettivo da ogni altra cosa dell'universo materiale. Questa contradizione perciò il Condillac l'abbandonava, come l'hanno abbandonata i rigorosi Positivisti; ed egli negò la riflessione, qual fonte di conoscenza distinta da' sensi del corpo. E indi scaturisce il Materialismo, a cui giunse il Tracy, come vi giungono molti Sensisti odierni; non perchè materiale sia il principio sensitivo, che il Condillac anzi dimostrò semplice con argomenti veri, e già lo aveva dimostrato lo scettico Bayle, ma perchè negata la possibilità di riflettere sopra di noi, l'animo resterebbe ignorato a sè medesimo e nota soltanto la materia. Così la Filosofia dei Sensisti negò l'intelletto, distinto dal senso, negò l'idee, l'idealità e l'anima, che tutti distinguiamo dal corpo.

10. Potrà forse rimanere salva la religiosità dell'uomo, e il principio di questa, o la notizia di Dio? Nella Filosofia l'uomo ha da riconoscere tutto sè stesso, la sua razionalità, la socevolezza e la religiosità. L'Anfitrione di Plauto, vedendo Giove che ha preso le sembianze di lui, dice comicamente: *io, non sono più io?* E la facezia è arguta, perchè due individui umani, affatto identici, non possono darsi; ma la natura specifica umana è simile in tutti, e però nel

come la descrive il Filosofo, ciascun uomo rivede sè stesso e può dire: *io, son' io*. Chi legge o ascolta, deve aspettarsi di trovare nelle dottrine de' Filosofi la naturale religiosità, diversa pel grado e pe' culti fra i popoli, comune a tutti per l'adorazione di qualche Divinità; ma l'aspetta invano dai libri del Sensista, che, stando al suo sistema, non la può ammettere, perchè gli oggetti de' sensi non hanno che fare con l'idea d'Infinito. Non viene sùbito il Sensismo a codeste negazioni; ma esse vi si contengono, e l'affermazione contraria non deriva da' principj. Anch' Epicuro, anche Lucrezio anticamente, ponevano certe Divinità inutili e oziose, non per esigenza di conclusioni dalle premesse, ma per efficacia delle credenze popolari; e così pure il Condillac ammise Dio creatore. Forse per la dottrina sua? No, perch'egli nega l'idea d'infinità; negata la quale, Dio si concepirebbe come finito, e non è Dio. Si apponevano dunque il Tracy, l'Elvezio, il d'Holbach e i Sensisti o Positivisti odierni a negare la conoscenza di Dio, poste le premesse del Condillac. Sicchè dal novero delle conoscenze umane si sottrae pur questa, sì universale, sì vitale, sì perseverante nel genere umano. L'albero della ragione non viene potato e ripulito da' seccumi, ma tagliato ne' rami e nel tronco e poi sradicato.

11. Almeno, può dire l'uomo che legga i Sensisti, almeno resterà la conoscenza de' corpi; e qui troverò la certezza. E davvero i Sensisti l'affermano, Epicuro e Lucrezio, il Locke e il Condillac, il Tracy e l'Elvezio. E come no, poichè essi ammettono solo

le sensazioni, che hanno attinenza con la materia e con gli organi? Ma ricordiamoci che la *verità è ordine d'entità conosciuto;* talchè nessuna verità può rimanere divisa da ogni altra, nessuna cognizione da ogni altra, nessun fatto da ogni altro, neppure una minima cosa da ogni altra cosa; e però, negate alcune verità sostanziali, logicamente si negano tutte, perchè manca l'ordine loro, e quindi la ragione dell'affermarle: così, della malattia d'un membro qualunque si risente tutto il corpo. Anche la conoscenza e la certezza de'corpi svaniscono da'sistemi del Sensismo; ed eccone il perchè. Le sensazioni hanno attinenza con gli oggetti sensibili, che operano sopra i sensi: e quindi la sensazione va sempre unita con la *percezione sensitiva,* chè l'hanno pure i bruti; ma la percezione intellettiva è un fatto più alto, è un apprendere immediatamente nella sensitiva la *relazione fra ciò che sentiamo e una cosa che ce lo fa sentire,* e che è una *causa,* e però una *sostanza,* e però un'*entità:* onde ne'giudizj, che pronunziamo su'corpi sentiti, adopriamo il verbo *essere,* come la rosa *è* vermiglia, il giglio *è* candido. Meditiamo bene alla natura di queste idee: chi pensa una *cagione,* una *sostanza,* un'*entità,* forse ciò è l'istesso che le sensazioni di rosso e di candore; mentre anzi apprendiamo la cosa che produce le sensazioni? Non v'ha nulla di sensibile in ciò, che solo è intelligibile, quantunque in relazione coi fatti del sentimento. E poichè causa, sostanza, entità degli oggetti esteriori, non la potremmo concepire da sè, ma in relazione con l'entità dell'animo, la quale i Sensisti dicono ignota, essi vengono co-

stretti a negare la notizia de' corpi, come d' entità, di sostanze e di cause, e quindi a impugnare la percezione intellettiva immediata, e a chiuder l' animo nelle sensazioni o nelle parvenze: tentando poi d' uscire da sì angusta carcere, dicendo che noi *arguiamo* la realtà de' corpi dalla resistenza loro al tatto; quasichè la sensazione del tatto, come sensazione soltanto, non sia pur' essa un modo *soggettivo* e quindi un fenomeno, che, reciso dalla percezione sensitiva e intellettiva, non potrebbe in eterno palesarci la realta degli oggetti.

12. Dallo sfasciamento delle cognizioni, poichè ne furono recise le congiunture, si vede che non può rimanere in piede nessuna Scienza. Perdersi la Filosofia, che non avrebbe più l'oggetto suo proprio, cioè le cose che non cadono sotto i sensi, pensiero, spirito, armonia universale e Dio, si capisce súbito; ma intatte forse rimarranno l' altre discipline? Mettono i Sensisti gran fiducia e, direi, alterezza nella Fisica, perch' essi celebrano l' esperienza esterna che si riferisce a' sensi. Vi ha un fatto curioso che dimostra, come il Sensista, a tutto ciò che non risguarda oggetti sensibili, neghi valore scientifico; e il fatto è questo, che col nome di *Scienza* intendono essi la *Fisica*, sicchè la Fisica stessa non solo è *una Scienza*, sì *la Scienza*. Il detto si propagò per modo, che un giorno, parlando io di Scienza nel significato universale, un valentuomo m' oppose, che alla Fisica non potevano applicarsi le cose ch' io diceva: e avendogli risposto, che di Fisica non parlavo, sì delle Scienze tutte, confessò ingenuamente aver creduto identici

l'un vocabolo e l'altro. Indi procede pure un secondo fatto, che Scienza sperimentale intendon solo la Fisica, mentr'è Scienza sperimentale anche la Psicologia. Un terzo fatto non meno singolare; cioè, che da' progressi della Fisica vera, o da Galileo, essi credono cominciare i progressi tutti dell'uomo e la civiltà intera; perchè le preoccupazioni de' sistemi fan somigliare il dotto allo smemorato, il quale non ricorda ora ciò che ha detto innanzi; e così, dal Fisico sensista (diverso dai Fisici galileiani) non è ricordato ch'egli medesimo, passando dinanzi alla cupola del Brunelleschi e alla torre di Giotto e agli altri monumenti di Firenze, oh! belli! ha esclamato tante volte: e ch'egli ha detto, parlando di Dante, oh! gran poeta!; e ch'egli ha detto de' Comuni nel medioevo, ah! mirabile operosità!; e del Gius Romano, ah! grande sapienza!; e ch'egli ammirava l'antiche glorie, l'arti e l'industria, i commercj de' Comuni d'Italia, la scoperta d'America, e tutto ciò ch'era grande da secoli, primachè sorgesse l'età moderna. Come può soggiungersi, adunque, che il perfezionamento umano cominciasse nel secolo decimosettimo? È uno sbaglio di memoria, e n'ha colpa, non l'uomo nè l'ingegno, sì la parzialità de' sistemi.

13. Vediamo dunque la Fisica, quale il Sensismo la foggiò. Da' tempi d'Epicuro fin'a' dì nostri ne scendono tre conseguenze, unite fra loro. Si amano i fatti minuti, senza le universalità intellettuali; e quindi obliamo le sintesi eccelse, a cui salivano Galileo e il Newton, scoprendo leggi comprensive di

fatti vastissimi e di leggi minori; e, tagliuzzando la Fisica in branetti di Scienza, in *monografie*, come dicesi oggi, si perde il valore che hanno le parti unite fra loro, di che lamentavasi poco fa un illustre Anatomico. Seconda conseguenza: che nelle Discipline fisiche, le quali risguardano la vita, come la Fisiologia, si reputa con l'osservazione degli organi e de' fatti esteriori, poichè s'è negato la possibilità della riflessione sulla coscienza, poter conoscere le facoltà e gli atti della vita interiore; strana illusione, perchè quando il Frenologo spiega co' bernoccoli le tendenze degli uomini, e quando il Fisiologo spiega coi nervi e co' moti le intime operazioni del senso e dello spirito, essi non potrebbero indovinare (quando pure vi fosse) tutto ciò, se non sapessero internamente che significhi la tendenza d'un uomo, e il sentimento, e la virtù, e il vizio, e la volontà, e il giudizio, e il raziocinio, e la memoria: oggetti che non si manifestano all' esperienza esteriore. Terza conseguenza: poichè s'ammettono solo le sensazioni, e con esse vogliono spiegarsi tutt'i fatti, n'esce un metodo, apparentemente sperimentale, ma sostanzialmente *a priori;* per via del quale, come nell' Ideologia e nella Psicologia de' Sensisti, ogni potenza dell' animo e ogni suo atto d'intelligenza e di volontà, si *deducono,* quasi trasformazioni d'un unico fatto primitivo, cioè della sensazione: così, nella Fisica, per le monadi accozzate di Leucippo, di Democrito, d'Epicuro, di Lucrezio, fra gli antichi, per le forze molecolari fra' moderni, o per le cellule, si *deducono,* come fa l'Owen, il Darwin, ed i suoi seguaci, tutte le metamorfosi

dell' universo e delle specie vegetabili e animali: Fisica metafisicata, davvero, perchè nulla di tutto ciò cade nell' osservazione de' sensi!

14. Talchè si capisce che non può rimanere intatta la Matematica, le cui pure verità non somigliano punto alla sensazione. Però si distinse già la Fisica *sperimentale* dalla Fisica *teoretica;* quasichè da un lato potesse darsi una Fisica senz' esperienza, o quasichè da un altro lato l' esperienza non abbisogni sempre della Matematica per trovare o spiegare le più importanti leggi della natura; però, come l' Antonelli avvertiva nel suo Libro sul *Calcolo infinitesimale*, siamo inclinati a trattare l' Aritmetica e l' Algebra in modo meccanico, piuttostochè in modo razionale, ossia per la ricerca intima delle ragioni; e però sentiamo da ogni parte la domanda: e che giovano le astrattezze matematiche, quando non s' applichino all' Arti ed all' industria?; quasichè le verità non sieno sempre bellissime, anco speculative, o quasichè l' applicazione senza la precedente speculazione potesse farsi mai.

15. Avvi un ultimo rifugio: la Storia, per lo meno, resterà intatta, dacchè i Sensisti amano i fatti. Distinguiamo tra *indifferenza* e *veracità*. *Veracità* vuol dire, che i fatti si narrino talquali, senza preoccupazioni d' animo; *indifferenza* vuol dire, che uno racconta i fatti, buoni e cattivi, senza mostrare nè affetto nè repugnanza; stato indifferente, non possibile all' uomo, che non può non avere affetti, e l' ostentazione di quello è già la massima parzialità, perchè è

un tirarsi fuori dalla natura, comune a tutti gli uomini. Non domandiamo, dunque, indifferenza; sì quell'alta imparzialità, che non esclude la natura dell'uomo dalla Storia umana, e per cui lo Storico non oblia le leggi della coscienza; se no, l'animo suo è già ingombro di un sistema fittizio, non verace. Or prendiamo le Storie del Voltaire, per esempio, e l'altre de' Sensisti e de' Materialisti; e nessuno negherà che ivi non riscontriamo ad ogni passo i propositi antipensati di mostrare biasimevoli tutte le credenze, ipocriti tutti i credenti, dalla Religione venire ogni malefizio all' umana Società, le origini d'ogni culto sempre accidentali; o, ancora, il proposito di svisare i fatti che derivano da una forma di pubblico reggimento, per inculcare la necessità d' una rivoluzione, o d' una forma diversa; o, anche, il proposito d' esaltare uomini e nazioni e tempi, o viceversa deprimerli, secondochè torni meglio a certe conclusioni anticipate. Quindi scaturiva lo stile declamatorio di que' racconti; e la causa non è malagevole a scoprirsi: perchè com'essi prendono a spiegare la natura dell' uomo con le sole sensazioni, così prendono a spiegare tutta la Storia degli uomini da un rispetto unico, e parziali nel filosofare, son' anche parziali nel raccontare. La Filosofia de' Sensisti dunque, risguardando solamente la natura dell' uomo in relazione co' sensi e con le cose sensibili, può rassomigliarsi a coloro, che volendo ammogliarsi mirano soltanto alla formosità delle membra e al colorito e all' appariscenze della persona: ma l' animo? e i costumi? e l' affetto? e l' indole mansueta? e i pensieri? tutto ciò non si mira; e i matrimonj, sbol-

lite l'effervescenze, diventano, perchè rimase non appagato quello che nell'uomo v'è più dell'uomo, cioè intelletto e cuore, un peso insopportabile. Così è il Sensismo.

16. Se, nel guardare il proprio ritratto, non potrebbe nessun uomo dire, quando mai non si fosse veduto in qualche specchio: e' mi somiglia; perchè gli occhi non riflettono sopra di sè, nè sopra la faccia: l'animo, invece, che riflette sopra sè stesso, può senza bisogno di specchi riconoscere ne' sistemi filosofici la propria somiglianza o diversità; e vede infatti, non l'immagine propria, bensì un artificio degl'Idealisti, che negano l'esperienza de' fatti corporei; un artifizio ancora de' Sensisti, che negano l'intelletto per il senso, l'idee per le sensazioni, l'idealità per la realtà sensibile, Dio per la natura, le sostanze per le apparenze, la Metafisica per la Fisica, guastando poi la Fisica stessa con metodi non opportuni e metafisicanti, le Matematiche con modi materiali, e la speculazione intellettiva con la mercantile utilità; oltrechè poi tirano la Storia universale all'intento di provare, che il genere umano è senz'anima e senza Dio.

FINE DEL VOLUME PRIMO.

INDICE DEL VOLUME PRIMO.

LIBRO PRIMO.

La Filosofia e i Concetti universali.

LIBRO SECONDO.

Divisione della Filosofia e Arte dialettica.

LIBRO TERZO.

I Criterj della Verità o Leggi universali della Dialettica.